

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

النَّبِيَّ الصَّرِيحُ مِشْكَاةَ الْمِصْبَاحِ

إيضاح المشكوة ^{المستعربة}

الجزء الثاني

من تأليفات

فضيلة الشيخ مولانا رفيع الحق أحمد رفيع المهر وقر الفتيوى
استاذ الحديث والتفسير بالجامعة الإسلامية شيتاغونغ بنغلاديش
ابن إمام العصر شيخ الحديث السيد أحمد بارك الله في حياته

قام بالنشر

المكتبة الأشرافية شارع الجامعة الإسلامية ، فتيه شيتاغونغ
بنغلاديش

بَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ

صلوة فی داخل بیت اللہ کے متعلق اختلاف | حدیث: عن عبد اللہ بن عمرؓ -----

..... فاغلقها علیہ ومکث فیہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ شریف کے اندر داخل ہونے کے بعد عثمان بن مظعون نے دروازہ کو بند کر لیا تاکہ دوسرے لوگ اندر نہ آسکیں، اور مجرم نہ ہو جائے، اور آپ بیت اللہ کے اندر کچھ وقت تک ٹھہرے وکان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی۔ یعنی اس وقت خانہ کعبہ چھ ستونوں پر قائم تھا (اب یٹن ستون ہیں) پھر آنحضرتؐ نے نماز پڑھی۔
نعاشر :- ابن عباسؓ کی حدیث جو اس امر

سے منقول ہے وہاں "لعل یصل" ہے۔ فتعارضاً۔ دفع نعاشر :- (۱) دخول بیت اللہ آنحضرتؐ سے دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ نماز پڑھی اور ایک مرتبہ نہیں پڑھی، لیکن یہ بات اکثر کے نزدیک صحیح نہیں (۲) حدیث الباقی غیب ہے اور حدیث ابن عباسؓ عن اسامہ ثانی ہے لہذا غیب کو ترجیح ہوگی، (۳) تاریخ میں آتا ہے کہ آنحضرتؐ اسامہؓ کو بانی لانے کیلئے بھیجا تھا تاکہ دیواروں کی تصویروں کو دھو کر صاف کر دیا جائے ہر گز یہ آنحضرتؐ نے اسی عرصہ میں نماز پڑھی ہو۔ (مرقاۃ ص ۱۴۲ وغیرہ)

حدیث :- عن ابی ہریرۃؓ ----- صلوة فی مسجدی ہذا خیر من الف صلوة فیما سواہ

إلا المسجد الحرام، یہاں چار مباحث ہیں۔ پہلی بحث :- سؤال یہاں خیر من الف صلوة کا ذکر ہے اور انشراح کی روایت میں ہے "وہ صلوات فی مسجدی بخمسین الف صلوة" (ابن ماجہ ص ۱۶۱) فتعارضاً۔
جوابات :- (۱) ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے (۲) عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا ہے (۳) اذلا الف

کی آئی تھی۔ ثانیاً خمسین الف کی وحی آئی ہوگی، (۴) افلاص کے تفاوت سے ثواب میں تفاوت ہر یک کی طرف اشارہ ہے۔ دوسری بحث :- مسجد نبویؐ کی فضیلت کس حصہ کیلئے ہے۔ (۱) نووی، سبکی، اور محب طبری وغیرہ کہتے

ہیں یہ فضیلت اس حصہ کیلئے ہے جو نبی ﷺ کے زمانہ میں موجود تھا (۲) اضاف اور بعض شوافع فرماتے ہیں کہ اس حصہ کیلئے بھی یہ فضیلت حاصل ہوگی جب بعد میں اضافہ کیا گیا۔ (مرقاۃ ص ۱۴۲) دلیل فریق اول :- حدیث

الباہجہ کیونکہ لفظ ہذا اسے اشارہ موجودہ چیز کی طرف ہوتا ہے۔ اسکی ثابت ہوا یہ فضیلت اسی حصہ کو حاصل ہوگی جو ارشاد نبویؐ کے وقت موجود تھا۔ دلیل فریق ثانی :- (۱) عن ابی ہریرۃؓ قال سمعت رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ يقول لو بنی ہذا المسجد إلی صنعاء کان مسجدی۔ اسی روایت کو صاحب وفاء الوفاءؒ نے ضعیف کہا، (۲) عن عثمانؓ لما فرغ من الزیادة قال لو انعمی (و فی روایت لومئذ) إلی ذل الحلیفۃ

لکان کل مسجد رسول اللہ ﷺ فی روایت لکان منہ۔ (مرقاۃ ص ۱۴۲)

(دی ابن ابی شیبہ و یحییٰ والدیلمی فی مسند الفردوس بسند فیہ متروک) ، (۳) علامہ عینی فرماتے ہیں کہ
 صریح میں مسجد نبویؐ ہذا "وارد ہے" اور قانون یہ ہے کہ جب اشارہ اور ناگ دونوں جمع ہوں تو ناگ کا اعتبار ہوتا ہے یعنی جس
 حصہ پر مسجد نبویؐ کا اطلاق ہوگا اس میں نماز پڑھنے کا بھی ثواب ہوگا - (۴) مسجد حرام کے بارے میں سب متفق ہیں کہ
 اضافہ حصہ بھی اس فضیلت میں داخل ہے لہذا مسجد نبویؐ میں بھی یہی بات ہونی چاہئے - **[جواب]** حدیث
 الباب میں آسم اشارہ دوسری مساجد کو اس حکم سے نکالنے کیلئے ہے اس حصے کی تخصیص کیلئے نہیں جو بوقت ارشاد موجود
 تھا لہذا بعد میں اضافہ حصہ بھی مسجد نبویؐ میں داخل ہے - **تیسری بحث :-** قوله إلا المسجد
الحرام ، اس استثناء میں تین احتمالات ہیں (۱) مسجد حرام میں اس قدر ثواب ہوگا جتنا کہ مسجد نبویؐ (۲) اس میں زیادہ ہوگا -
 (۳) یا دونوں میں برابر ہوگا - (معارف السنن ج ۳) - **مسجد حرام کی فضیلت** ، اس کے بارے میں
 دو قول ہیں پہلا قول جمہور کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے إلا المسجد الحرام فانه
 افضل **[دلائل]** (۱) صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نازوں کا ثواب ثابت ہے (۲) قوله تعالى
ان اؤل بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين (آل عمران آیت ۹۶) - اس آیت میں متعدد
 حیثیت سے مسجد حرام کی فضیلت بیان کئی گئی - (۱) اس کا واضح التذکرہ ہے (۲) اس کو مبارک (کثیر النفع) کہا گیا -
 (۳) اہل جہان کیلئے مرکز ہدایت قرار دی گئی - (۴) اس کی زیارت کو فرض قرار دیا گیا - (۵) اس کو جائے امن قرار دیا گیا وغیرہ
 دوسرا قول یہ ہے کہ مالک، عینی، قاضی عیاض، مسجد نبویؐ کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتے ہیں ،
[دلائل] (۱) عن انس عن النبي صلعه قال اللهم اجعل بالمدينة ضعفي ما جعلت بمكة من
البركة (بخاری، مسلم) (۲) مسجد نبویؐ آنحضرتؐ کی جائے مصلوۃ ہے اور مسجد حرام ابراہیمؑ کی جائے مصلوۃ ہے
 لہذا مسجد نبویؐ افضل ہونا چاہئے ، **[جوابات]** : جمہور فرماتے ہیں کہ آپؐ کی یہ دعا برکت دنیویہ کے اعتبار
 سے ہے اور مسجد حرام کی فضیلت و برکت تراخوی اعتبار سے ہے ، آنحضرتؐ کی یہ دعا اور مسجد نبویؐ آنحضرتؐ کی جائے مصلوۃ
 ہر با فضیلت جزئی اور عام ہے اور مسجد حرام کی فضیلت کلی اور ذاتی ہے - **چوتھی بحث :-**

مرتبة آراکماہ حضرت آدمؑ | ہاں آنحضرتؐ کے آراکماہ کعبہ، عرش اور کرسی سے افضل ہونے پر رسولؐ ابن تیمیہؒ نے
 اور محدثین کے کتب اتفاق ہے - یہ پاکیزہ و تراز عرش پر جس جنت فردوس ؛ آراکماہ کے رسولؐ علیؑ ہے (الکام فیہ احمد بن حنبل)
 ہے یعنی آنکا و جان جہان ست ؛ خدائے روضہ اشرف بہت آسمان ست (قام نامونوی)
 ہے ادب گاہیست زیر آسمان از عرش ناکر ؛ نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید انجما -
 والاخر - قد فاق عرشا والسنوت العلی ؛ ارض حوت جسد النبی مختارا -

دلائل

(۱) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - "ان كل نفس تدفن في التربة التي خلقت منها (حاکم في مستدرکہ) فعلم من ذلك ان الفضل فيما اساکان لانها جزء من مادة بدنه وعصوه الاسمی۔ ولاریب ان ابدان الانبیاء ثم سید الانبیاء خبت علی اجساد أهل الجنة كما ثبت فی الحديث ولا شک ان ذرة من الجنة خیر من الدنيا وما فيها فاذا لاحظت هذه الاحادیث أصبحت ان شاء الله مطمئن القلب قریب العین بما جعلوا علیه (معارف السنن ص ۳۲۴)۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم اول اور افضل المخلوق ہیں، اللہ تعالیٰ میں ہے یا جابر ان اللہ تعالیٰ خلق قبل الامشیاء نور نبیک من نور۔ (المواہب) یعنی آپ نے فرمایا ہے جابر اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء سے پہلے تیرے نبی کا نور اپنے نور سے (نہاں معنی کنور الہی اس کا مادہ تھا بلکہ اپنے نور کے فیض سے) پیدا کیا۔ اسلئے آپ کے ذات اقدس پر ہر دم سے زیادہ رحمتوں اور تحلیوں کی بے پناہ بارش ہو رہی ہے۔ اسلئے زمین کا وہ حصہ بہرہ مند ہو رہا ہے جو آپ کے بدن مبارک متصل ہے، یہ شرف کعبہ اور عرش و کرسی کو بھی حاصل نہیں (نشر الطیب مع اضافہ) حدیث :- عَنْ ابی سعید الخدری لانتشد الرجال الا الى ثلثة مساجد۔

تشریح

ثلثہ کے معنی باندھنا اور رجال کے معنی کجاوہ یعنی کجاوہ نہ باندھو (سفر نہ کرو) مگر تین مسجدوں کی طرف، مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے علاوہ دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں لہذا مسجد حرام، مسجد نبوی اور بیت المقدس کے علاوہ اور کسی بھی مسجد کیلئے سفر نہ کرو۔

زیارت روضہ اقدس کی نیت سے سفر کرنے کے متعلق اختلاف | مذاہب | (۱) ابن تیمیہ اور فیضیہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور کہتے ہیں کہ اگر مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور وضو روضہ اقدس کی بھی زیارت کر لی جائے تو اسکی اجازت ہے ورنہ نہیں۔ (۲) جمہور صحابہ و تابعین اور ائمہ کے نزدیک یہ مشروع ہے بلکہ انہما فرماتے ہیں کہ عرف روضہ اطہر کی زیارت کی نیت کی جائے ہر مردنہ طیب پہنچ جائے تو زیارت مسجد نبوی کا شرف بھی حاصل ہو جائیگا۔ (۳) بعض صوفیہ کے نزدیک روضہ اقدس کی زیارت کیلئے سفر کرنا واجب ہے۔ سفر عمرہ یا حج میں اگر بغیر زیارت لوٹے تو ترک و وجہ کے سبب فاسق ہوگا۔ دلیل ابن تیمیہ

حدیث الباب وہ کہتے ہیں تقدیر عبارت یوں ہے "لانتشد الرجال الا الى ثلثة مساجد، یعنی حرم ثواب کے لئے مساجد ثلثہ کے علاوہ اور کسی جگہ سفر نہ کرو اس عموم میں نبی کی قبر مبارک بھی داخل ہے۔

دلائل جمہور | (۱) عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كنتم نهيتمكم عن زيارة القبور الا فزوروها (ابن ماجہ)

جابر بن عبد الله قال قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى اول ما خلق الله نوري

عن جابر بن عبد الله قال قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى اول ما خلق الله نوري

جب زیارت قبور مامور ہے تو یقیناً اسکے لئے سفر بھی جائز ہوگا، بعض صوفیاء الامر للوجوب کے قاعدہ سے وجوب کا قائل ہوئے لیکن یہ درست نہیں (۳) عن أنس من زار قبری وجبت له شفاعتی (الجامع الصغیر للسیوطی)
(۳) عن ابن عمر من حج ولم یزرفی فقد جفائی۔ (ابن حبان)۔ (۴) عن حاطب قال قال
علیہ السلام من زارنی بعد ماتی فكأنما زارنی فی حیاتی (دارقطنی) (۵) من عمرض سمحت رسول الله
صلعم یقول من زار قبری أو قال من زارنی كنت له شفیعاً او شهیداً (مسند ابوداؤد طیالسی و غیرہ)۔

گو وہ احادیث سنداً ضعیف ہیں لیکن امت کا عام متواتر اجماع متواتر اجماع مستقل دلیل ہے۔
(۶) علامہ سبکی نے اس پر اجماع قوی اور فعلی نقل کیا ہے۔ **جوابات** (۱) جمہور کہنے ہیں حدیث الباب میں

تقدیر عبارت یوں ہے لا تشاء: الرحال الی المسجد الا الی ثلثة مساجد اور جو مخصوص مستثنیٰ مذہب و مذہب
نکال دیا وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے۔ پھر اسکی تائید درج ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے۔ لا ینبغی للمصلی أن یشد
رحاله الی مسجد ینبغی فیہ الصلوة غیر المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ ومسجدی هذا (مسند احمد)
اسکی راوی شہر بن حوشب ہیں اگرچہ کچھ ضعف ہے لیکن ان کی حدیث درجہ حسن کی ہے (لما قال فی الحفاظ البیہقی فی الزوائد)
(۷) ابن تیمیہ نے مستثنیٰ مذہب جوامع لفظی یا موقع مانا اسکی تجارت، حج، صلہ رحمی اور طلب علم وغیرہ کیلئے بھی سفر
ممنوع ہو جائیگا حالانکہ یہ باطل ہے (۲) یہی ان لوگوں کیلئے مخصوص ہے جو مساجد ثلاثہ کے سوا کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے
کی نذر مان لیں تو انکو وفا، نذر کیلئے سفر فروری نہیں بلکہ مقامی مسجد میں نماز پڑھ لینا کافی ہے۔ (۴) ابن تیمیہ کے مسلک
کی ترویج درج ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ عن سعد بن ابی وقاص قال من خرج حتی یاتی هذا المسجد
مسجد قباء فصلی فیہ کان عدل عمرۃ ای عدل ثواب عقیق (نسائی ص ۱۳۷)

اس حدیث سے معلوم ہوا مساجد ثلاثہ کے سوا مسجد قباء کیلئے بھی سفر کرنا جائز ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ابن تیمیہ کے تفروات
میں بہت زیادہ ناگوار فرقہ ہے۔ **زیارت قبور اولیاء کیلئے سفر کرنے کے متعلق اختلاف۔**

مذہب ۱ (۱) بعض شوافع، ابو محمد جریری، قاضی سین، ابن تیمیہ وغیرہم کے نزدیک یہ جائز نہیں، (۲) جمہور کے
نزدیک جائز ہے۔ **دلیل فریق اول** حدیث الباب **دلیل فریق ثانی** (۱) ان النبی

صلعم کان، یأتی قبور الشهداء بأحد عنی رأس کل حوّل۔ (مصنف ابن ابی شیبہ) قال الشافعی استفید منه
(ای هذا الحديث) مذہب الزیارة وان بعد مملعها (رد المختار ص ۲۶۶)۔ **جوابات** (۱) عزائی فرماتے

ہیں حدیث الباب کے معلوم ہوا ان تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں فضیلت میں برابر ہیں اسلئے وہاں ممانعت کو وجہ باطل ظاہر ہے
لیکن مختلف ہیں اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاء کرام سے مناسبت ہوتی ہے اسکی ان کی زیارت کیلئے سفر کرنا
اولیائے کرام کے مراتب

نا جائز نہ ہونا چاہئے (۲) نیز ممانعت کی کوئی خاص دلیل بھی نہیں لہذا اباحت اصلیکہ کا متفق ہی ہے کہ جائز ہو اور قبور پر ہونے والی شرک و بدعت کی وجہ سے مطلق زیارت قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں بلکہ لوگوں کو ان منکرات سے حفاظت کی نیت سے جانا چاہئے، (۳) علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں ان میں مساجد کو فضیلت ذاتی حاصل ہے، لہذا ان میں مقامات کے علاوہ کسی جگہ فضیلت ذاتی کا تصور کرتے ہوئے سفر کرنا درست نہیں ہاں اگر فضیلت عرضی علم، جہاد، زیارت والدین اور قبور اولیاء کی نیت سے سفر کرے تو درست ہونا چاہئے،

حدیث :- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَأْبِيتُ بَيْتِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِیَاضِ الْجَنَّةِ وَمَنْبَرِي

عَلَى حَوْضٍ ، **توجیہات**

(۱) آنحضرتؐ کا روضہ مبارک اور منبر نبویؐ کے درمیان عبادت کرنا دخول جنت کا قوی سبب ہے، اسکی اسکو جنت کے محوئے سے تعبیر کئی گئی (۲) رحمت و سعادت ملنے میں یہ مقام جنت کے باغ کے مانند ہے (۳) حقیقت پر محمول ہے یہ محروا واقعی جنت سے لایا گیا ہے۔ جس طرح حجر اسود کو جنت سے لایا گیا، (۴) زمین کا یہ مقام فناء ہوگا بلکہ آخر میں جنت الفردوس کی طرف منتقل کر دیا جائیگا۔ قولہ: وَمَنْبَرِي عَلَى حَوْضٍ۔

توجیہات (۱) منبر نبویؐ کے پاس عبادت و روضہ کو ضرر کا سبب قوی ہے (۲) یہ منبر حقیقتاً قیامت کے دن حوض کوثر کے کنارے پر رکھا جائیگا۔

حدیث :- عَنْ عُمَانَ بْنِ بَشْتَمٍ مَسْجِدُ ابْنِي اللَّهِ لَهُ بَيْتَانِ فِي الْجَنَّةِ ۔

تشریح علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مسجد اکی نوین تھیں لیکن یہ اور دنیا کی نوین تھیں تو ان کی تعمیر و تعظیم کیلئے ہے یعنی جو شخص رضا مولیٰ کے خاطر معمولی سی معمولی مسجد بنائیگا۔ اللہ تعالیٰ اسکی لئے جنت میں بہت بڑا ایک گھر بنائیگا۔ اور مسلم کی روایت میں تو بنی اللہؑ لہ مثلہ فی الجنة آئے ہے،

اشکال دنیا کے گھر اور جنت کے گھر کے مابین کس طرح مماثلت ہو؟ حالانکہ وہاں کی ایک بالشت دنیا و مافیہا سے افضل ہے، نیز بانی مسجد کیلئے ایک مثل کا وعدہ کیوں کیا گیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”هَٰذَا جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا“ ہے؟

جواب امت (۱) مثلیت، بحیثیت کمیت ہے نہ بحیثیت کیفیت و منزافت (۲) یا فضیلت کے اعتبار سے مماثلت ہے یعنی مسجد جس طرح دنیا کے تمام اکٹھے بہتر ہے ایسا ہی جنت میں اسکی لئے جو مکان تعمیر کیا جائیگا وہ وہاں کے دوسرے مکانات سے بہتر ہوگا (۳) مبنی میں مماثلت نہیں بلکہ بنائیں مماثلت ہے یعنی بندہ رضا مولیٰ کیلئے اپنی شان کے موافق گھر بنائیگا۔ اور اللہ تعالیٰ اس بندہ پر راضی ہو کر اپنی شان کے مطابق گھر بنائیگا

(۴) بیان ادنیٰ درجہ کے ثواب کا ذکر ہے اسکی زیادت کی نفی نہیں ہوتی۔ صمیم ابن خویمہ، کتاب الآثار لابن حنیفہ وغیرہ میں "من بنی مسجد اللہ ولو کفحص قطاة أو اصغر منه" جو حدیث آئی ہے اسکی متعلق علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اسکو مبالغہ پر صریح کیا جائے۔ اور مبالغہ کیلئے تحقق ضروری نہیں (مرقاۃ ۱۹۳، فتح الملہم، فیض الباری وغیرہ)۔

تحیۃ المسجد | حدیث :- عن أبي قتادة إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس۔ مسئلہ خلافیہ۔

مذاہب | (۱) داؤد ظاہریؒ اور علامہ شوکانیؒ کے نزدیک تحیۃ المسجد واجب ہے (۲) جمہور علماء کے نزدیک مندوب ہے۔ دلیل داؤد ظاہریؒ و شوکانیؒ | حدیث الباب ہے۔

دلائل جمہور | (۱) عن زید بن أسلم قال کان اصحاب رسول اللہ صلعم۔

یَدْخُلُونَ الْمَسْجِدَ ثُمَّ يَخْرُجُونَ لَا يَصَلُّونَ وَرَأَيْتُ ابْنَ عَمْرٍو يَفْعَلُهُ (ابن ابی شیبہؒ)

(۲) ایک شخص مسجد میں لوگوں کی گردنوں پر سے نزلہ تار ہوا آیا تو نبی کریم صلعم نے اسکو بٹھا دیا اور تحیۃ المسجد

پڑھنے کا حکم نہیں دیا (طحاوی) اسکی معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ جواب :- یہ امر استحبابی

ہے اور فریضہ استحباب وہ احادیث ہیں جو ابھی ذکر کی گئی ہیں پھر شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تحیۃ المسجد اوقات

مکروہہ میں جائز ہے۔ لیکن احناف اور مالک کے نزدیک جائز نہیں بلکہ مکروہ ہے کیونکہ احادیث نبی عامہ ہے

یَنْزِلُ مُحَمَّدٌ كَوْبُجٍ بِرُتُوجٍ ہوتی ہے اور اگر تحیۃ المسجد پڑھنے کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ۔

«سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ» پڑھ لے۔

قولہ : قبل أن يجلس۔ بہ مستحب وقت کا بیان ہے چنانچہ حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ جلو سکل۔

تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی بلکہ جلو سکل بعد میں پڑھ سکتا ہے لیکن شوافع اسکی قائل ہیں کہ جلو سکل

تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دلیل اُخْخَافُ | عن أبي ذرٍّ دخلتُ على رسول اللہ ص

وهو في المسجد فقال لي يا أبا ذرٍّ صليتَ قلتُ لا قال فقم فصل ركعتين (ابن ابی شیبہؒ)

(معارف السنن ۳۹۵، مرقاۃ ۱۹۱، وغیرہ) | حدیث :- عن أنسٍ البزاق في

المسجد خطيئة وكفارتها دفنها، | تشریح | مسجد میں تمکونہ جائز نہیں اگر شد بد ضرورت کے

تحت ایسی حرکت سرزد ہو جائے تو پھر اس گناہ کا دفعیہ یہ ہے کہ اس تحوک کو زمین کی ٹنگریوں یا مٹی میں پھینک دے

ناکہ مسجد کی بے عزتی نہ ہو۔ راقم الحسرو: کہتا ہے کہ یہ اس زیادہ کا حکم ہے جب مسجدوں کے

محسن وغیرہ کہتے تھے فی الحال اکثر مساجد بخونہ میں دفن وغیرہ مشکل ہے لہذا اسکی اجتناب کرنا ضروری ہے علامہ رویانی کہتے ہیں کہ مسجد تحت الشری سے لیکر آسمان تک ہے، لہذا اگر مسجد کے اندر دفن کر دیا گیا، تو وہ مسجد ہی میں ہوگا یہ احترام کے خلاف ہے لہذا دفن سے مراد اصرار ہے۔

وفی حدیث ابی ہریرۃؓ، ویبصق عن یسارۃؓ، ہاں ابی ہریرۃؓ طرف تھوک لے،۔۔۔
اشکالی | ہاں طرف بھی تو کاتب سیات فرشتے ہوتے ہیں اب کس طرح تھوک کے؟۔

جوابات | (۱) ملک الیسا جرم کاتب سیات ہے وہ مامور ہے اور ملک الیمین جرم کاتب حسنات ہے وہ آمر ہے ویراعی للامر مالا یرامی للماور، (۲) کاتب حسنات، کاتب سیات کو کاتب سیات سے روکتا ہے، لہذا وہ ہمارے زیادہ محسن ہونے کی وجہ سے اسکا احترام زیادہ کرنا چاہئے۔ (۳) احتمال یہ ہے کہ نماز میں ملک الیسا بجانب یمن منتقل ہو جائے وغیرہ (حاشیہ بخاری ص ۵۵، حاشیہ ابوداؤد مثلاً وغیرہ)

حدیث ۱۔ عن عائشۃؓ..... لعن اللہ الیہود والنصارى اتخذوا قبوراً انبیائہم مساجد۔ اللہ تعالیٰ یہود اور نصاریٰ پر لعنت کرتے ہیں جنہوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں کو مسجد گاہ بنالیا۔۔۔

تشریح | (۱) وہی لوگ انبیاء کی تعظیم اور ان کی عبادت کی غرض سے ان کی قبروں کو مسجد کہتے تھے یہ شرک جلی ہے (۲) وہ تو عبادت اللہ تعالیٰ کی کرتے تھے لیکن انبیاء کی تعظیم کی نیت سے ان کی قبروں کو قبلہ بنا کر سجدہ کرتے تھے یہ شرک خفی ہے دونوں حرام ہیں لہذا امت محمدیہ میں بھی کوئی مسجد اس طرح بنائی جائے کہ قبر کی طرف سجدہ ہو تاہم اور قبر کی تعظیم کی نیت ہو تو یہ ناجائز ہوگا،

درگاہ اور مقبرہ میں گاؤ وغیرہ ذبح کرنا | حدیث الباب سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ مقبرہ اور درگاہ میں لیجا کر گاؤ وغیرہ ذبح کرنا اور اسکا گوشت کھانا حرام ہے کیونکہ ذابح کو اللہ کے نام پر ذبح کرنے لیکن اسکی قبر میں مدفون شخص کی تعظیم مقصود ہو کہ ہے لہذا غفلت میں شرک پائی گئی اسی بنا پر حرام ہوگا۔

حدیث ۲۔ عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوا فی بیوتکم

من صلوتکم ولا تتخذوا قبوراً۔

تشریح | من صلوتکم میں ”من“ تعریف ہے یعنی صلوٰۃ نافذ اپنے گھروں میں پڑھا کر اور گھر کو قبرستان مت بناؤ اسکا مطلب یہ ہے کہ جیسے قبروں کے اندر نماز نہیں پڑھی جاتی ہے اس طرح اپنے گھروں کو ایسا نہ بناؤ کہ اسکی اند باہر نمازی میں پڑھو اس صورت میں جہد ثانیہ کے ذریعہ جملہ اولیٰ کی تائید ہو رہی ہے (۲) گھروں میں اپنے نزدیک دفن نہ کرو کیونکہ اس وقت وہاں نماز پڑھنا منع ہو جائیگا، (۳) اسکا برعکس یعنی مقابر میں گھر نہ بناؤ کیونکہ قبور

مخالفت ہے اگر کتابوں گم نہ ہوں گے تو متعدد ہی فوت ہو جائیگا، (۲) لطیفہ کے طور پر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی تمباکے گم نہ آئے تو اس کی کچھ مہانداری کر لیا کرو ایسے نہ ہو جسے کوئی قبرستان جائے اور وہاں کوئی چائے پلانے والا بھی نہ ملے، (تقریر بخاری صفحہ ۳۶۶)

حدیث :- عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أهرت بتشيد المساجد - رسول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا مجھکو مسجدوں کے بلند اور مزین کرنا حکم نہیں دیا گیا، تزئین مساجد کے متعلق اختلاف (۱) بعض فقہاء اور قاضی شوکانی وغیرہ فرماتے ہیں مساجد کو نقش اور مزین کرنا مطلقاً جائز نہیں (۲) جمہور فرماتے ہیں اگر نقش و نگار معصیوں کو نماز سے غافل کر دے تو جائز نہیں اور اگر ریاضی اور فخر و مباہات کیلئے ہو تو مکروہ ہے اور اگر بصورتی اور صفائی کیلئے عمارت کے فنی معنی متصور ہو تو مکروہ

دلیل شوکانی | **دلیل جمہور** | **حدیث الباب :-** خلیفہ سوم حضرت عثمان نے نقش پتھروں سے مسجد نبویؐ کی صحنہ کرام نے اتباع سلف کی محبت کی بنا پر اعتراض کیا تھا تو اپنے

آنحضرتؐ کی حدیث "مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا اَتَى كَوْبُشٍ كِيٍّ" اور فرمایا وہ نقش اور غیر نقش سب کو شامل ہے، اس پر صحابہ کرام کا اجماع سکون پائیگا لہذا، علیکم بستی ومنہ الخلفاء الراشدین کی بنا پر یہ مستحب مہنہا جائے،

جوابات | (۱) عثمانؓ کے عمل کے پیش نظر حدیث الباب کو مطلقاً تشدید مساجد پر عدم جواز کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا۔ (۲) حدیث الباب میں تو وجوب کی نفی ہے جس پر خود ماہرین دال ہے (۳) ابن ابیہم فرماتے ہیں زیر بحث حدیث سے اردو قافی نقوش کا تکلف کیا جانا خصوصاً محراب میں، یا تزئین کر کے نماز بھی نہ پڑھیں، یا مسجد کا حق ادا نہ کر لیں، علامہ عینی اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں جب لوگ اپنے گھروں کو عالیشان اور نقش بنانے لگیں تو مساجد میں بھی ایسا کرنا پسند کیا گیا، تاکہ غیر مسلمین مساجد کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھیں اور ان کی عظمت شان برقرار رہے (مرقاۃ صفحہ ۲۰۶، عینی، معارف السنن وغیرہ)

حدیث :- عن عبد الرحمن بن عائش قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت ذی عز وجل في أحسن صورة - رسول اللہ نے فرمایا میں اپنے بزرگ و برتر پروردگار کو نہایت اچھی صورت میں دیکھا۔ **سؤال** | باری تعالیٰ کا قول "لَسَىٰ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" اکبر معنائی ہے، جوابات :- (۱) اس حدیث سنائی مزدہ ہے کیونکہ بعض روایت میں اسکی صراحت موجود ہے، (۲) صورت بمعنی صفت ہے جس کا استعمال عرف میں شائع ذائع ہے مثلاً کہا جاتا ہے ملک کی صورت اس طرح کی ہے اور صورت مسئلہ یہ ہے (۳) یا اسکی معنی حال کو نہ فی أحسن صورة وصفا ہے۔

یعنی اسکی حضور کی صورت احسن مراد ہے، (مرقاۃ ۲) قولہ: فوضع کفہ بین کتفی، وہ اپنا ہاتھ برے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھا۔

تشریح

متقدمین فرماتے ہیں وضع کف اپنی حقیقت پر محمول ہے ہاں کیفیت کف اور وضع معلوم نہیں، متاخرین فرماتے ہیں بطریق مجازی مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مزید لطف و فضل کا خصوصی شرف مجھ کو عطا فرمایا چنانچہ بڑوں کی رعادت ہے، جب کسی کو خاص توجہ اور لطف و عنایت سے نوازنا چاہتا ہے تو اسکی مونڈھے پر اپنی ہتھیلی رکھتے ہیں لہذا یہاں بھی عنایت و کرم و انعامات کو وضع کف سے تعبیر کیا۔

جبریل ماکان وما یكون کا علم آنحضرت کو نہیں دیا گیا | قولہ: فطعت ما فی السموات وما فی الارض ثم بصر تو میں نے جو کچھ آسمان اور زمین میں ہے اس کو جان لیا پھر حضور نے یہ آیت پڑھی۔

آیت کا ترجمہ اسی طرح ہم نے ابراہیم کو آسمانوں اور زمین کے تصرفات و مجاہد دکھلائے تاکہ وہ خوب یقین کرنے والوں میں شامل ہو جائیں۔ | سوال | یہ قول اور معاذ بن جبل کی روایت میں فتیجی کی کشتی،

(مثکوۃ ص ۷) سے آنحضرت کیلئے علم عطا کی گئی ثابت ہوتا ہے جو اہل بدعت (نامہادستیوں) کا نظریہ ہے، | جوابات | (۱) ما فی السموات والارض سے مراد اشیاء موجودہ ہیں اور غیبت سے مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضرت

کو انکے متعلق پہلے سے علم تھا لہذا جبریل ماکان وما یكون کا علم رسول اللہ کیلئے کیسے ثابت ہوا؟ (۲) یہاں نما خصوص کیلئے ہے اس پر قرینہ آیت مذکورہ ہے لہذا اسکی مراد علم عطا کی جڑی ہے کما قال اللہ علی القادی وھو عبارة عن سعة العلم الذی فتح اللہ بہ علیہ اذ لا یصح اطلاق الجمع کاھو الظاہ (مرقاۃ ص ۱۳) علم سے مراد تعجبی ہے جس پر فتیجی دال ہے جو علم تغیبی اور احاطہ کو مستلزم نہیں جیسا کہ پہلی کے چمکنے سے ثابت،

کا قدر سے انکشاف ہوتا ہے لیکن احاطہ علم نہیں ہوتا ہے (۴) کلاً شئی میں کل سے مراد استغراق اور عموم حقیقی نہیں بلکہ استغراق عرفی بمعنی کثیر مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے جس قدر چاہا علم عطا فرمادیا۔ کما قال اللہ علی قادی ما فان الشئ ظہورہ لی من العوالم العلویۃ والسفیۃ عطاء او مما يختصم بہ اللہ الی علی خصوصاً (مرقاۃ ص ۱۴) اور کل باب اوقات استغراق عرفی میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ فتحتنا علیکم ابواب کل شئی (الانعام آیت ۱) یاخذ کل سفینۃ غصبا (الکہف آیت ۷) وایتناہا لکل شئی سبباً (الکہف آیت ۱۰) وَاَوْثَقْتُمُ النَّجْمَ لِشَئٍ وَلَہٗ اَشْرَعْنَا جبر۔ (النمل آیت ۲۷) وغیرہ آیات میں کل استغراق عرفی کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

حدیث :- عن ابن عمر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یصلی فی سبعة

مواہن الخ۔ رسول اللہ نے سات جگہوں میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا (۱) کوڑا خانہ (جہاں نجاست ڈالی

جاتی ہے، پر، کیٹے (جہاں جانور ذبح کئے جاتے ہوں) میں، قبرستان میں، راستے کے نیچے میں، حما میں،
اونٹوں کے تھان میں، خانہ کعبہ کی چھت پر،

تشریحات | مزید، مجزرہ، حمام اور اونٹوں کے تھان میں کراہت نزدیکی وجہ تلوٹ نہاست کا
خوف ہے، قبرستان میں کراہت کا سبب شبہ بعتا و القبور ہے یا وطنی القبور کا خوف ہے۔ راستے کے نیچے میں
کراہت کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کی تکلیف ہوگی، ظہر بیت اللہ پر کراہت کی وجہ سو، ادب ہے۔

ع نہی الرسول أحمد خیر البشر ۛ عن الصلوة فی بقاع تعتبر -
معاطن الجبال ثم مقبرة ۛ مزبلة، طریق مجزرہ -

فوق بیت اللہ و الحماہر ۛ والحمد لله علی التمام، (نجم الدین الطرطوسی)

بیت اللہ کی چھت پر نماز پڑھنے کے متعلق اختلاف | مذاہب (۱) اضافے نزدیک مکروہ
تزیہ ہے کیونکہ وہ حدیث کو کراہت پر حمل کرتے ہیں، اس طرح خانہ کعبہ اور بلا ضرورت عام مسجدوں کی
چھت پر چڑھنا بھی مکروہ ہے، (۲) شافعی کے نزدیک نماز پڑھنا سرے سے جائز ہی نہیں کیونکہ زیر
بحث حدیث میں مانعت آئی ہے، نیز بیت اللہ تو معصی کے سامنے نہیں ہے البتہ اگر سترہ ہوتوان
کے نزدیک بھی مع الکراہت جائز ہے کیونکہ اس صورت میں بیت اللہ کیساتھ تعلق ہو جاتا ہے، (۳) احمد
کے نزدیک فرائض ادا نہ ہونگے نوافل ادا ہو جائیں گے، (۴) مالک کے نزدیک وتر، طواف کی دو رکعتیں
اور سنت فجر بھی ادا نہ ہوگی۔ جوابات | مذکورہ سات جگہوں میں نماز پڑھنے کی مانعت کو احتاف
نے نہی تزیہی پر حمل کیسے (۲) قبلہ صرف بنا شدہ مکان کا نام نہیں بلکہ آسمان تک کی ساری فضا قبلہ ہے۔
لہذا بلا سترہ بھی جائز ہونا چاہیے، لیکن چونکہ بلا ضرورت بیت اللہ کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے اسلئے مکروہ
تزیہی ہے (مرقاۃ، معارف السنن ۲۸۴)

حدیث :- عن ابن عباس لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زائرات القبور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر ادرجہ قبروں کو سجدہ گاہ بنائے اور قبروں
پر چراغ روشن کرے ان پر لعنت فرمائی تشریحات | عورتوں سے اگر زیارت قبور کے وقت جزع فزع
یابے پردگی کا خوف ہو تو مکروہ ہے، ورنہ جائز ہے، قولہ: والمتخذین علیہا المساجد، اصحاب
ظہر اور خابہ کے نزدیک قبور کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا حرام ہے جمہور کے نزدیک مکروہ ہے ہاں
قبر پر عمارت بنانا اور اس پر سجدہ کرنا بالاتفاق حرام ہے، دلائل: قولہ: والستوج، قبر پر چراغ روشن

کرنا اگر سردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے

دلائل (۱) حدیث الباب (۲) یہود کا طریقہ نماز کو اپنے بزرگوں کی قبور پر چرائنا جلیا کرتے تھے لہذا یہ تشبیہ بالیہود دھونس کی بنا پر حرام ہے، (۳) اسی میں بلاوجہ نفیج مال اور اسراف لازم آتا ہے، جو حرام ہے۔

باب الست

سرمورت بھی شرائط نمازیں سے ہے اسلئے کتاب الصلوٰۃ میں اسکو بیان کرتے ہیں مرد اور مخنث کا سرناٹے گھٹنے تک لیکر احمد، مالک (فی روایۃ) داؤد ظاہری وغیرہم کے نزدیک ران ستر میں داخل نہیں جسکی تفصیل بحث البضاح مشکوٰۃ ص ۳۳ میں ملاحظہ ہو گو ران کے متعلق اختلاف ہے لیکن اس میں انفاق ہے کہ سرمورت فرض ہے خواہ نمازیں ہو یا غیر نمازیں اور کپڑوں میں اگر وسعت ہے تو نماز میں تین کیڑے سنت ہیں، قبل الست ان یصلی الرجل فی ثلثۃ اثواب، ازار، قمیص و عمامۃ (شرح منہج ص ۲۷۶)

حدیث :- عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلین أحدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقہ منہ شیء، نمازیں ایسی صورت اختیار نہ کریں جسکی کشف صورت کا خطر ہو لہذا اس بنیاد پر اختلاف ہوا کہ مونڈھے کھلے رکھ کر نماز صحیح ہے یا نہیں؟

مذاہب (۱) احمد وغیرہ کے نزدیک اگر کسی کے مونڈھوں پر کپڑا نہ ہو تو اسکی بازو صحیح نہیں۔ **دلیل** :-

حدیث الباب (۲) جمہور کے نزدیک سرمورت کرتے ہوئے اگر نماز پڑھے تو نماز جو جاگی اگر چہ کپڑے کا کچھ حصہ مونڈھوں پر نہ ہو لیکن مکروہ ہوگی۔ **دلیل** :- عن حماد عنہ عن علیہ السلام قال اذا کان الثوب واسعاً فخالف بین طرفیہ واذا کان ضیقاً فاشد ولا عی حقوئ (ابوداؤد) یعنی اگر کپڑا چھوٹا ہو تو تنگی کی جانب (نصف اسفل) پہن لیا جائے اس صورت میں ضرور مونڈھا کھلا ہوا ہوگا۔

جواب حدیث الباب نہی تنزیہی اور احتیاط پر محمول ہے کیونکہ مونڈھوں پر اگر کپڑا نہ ہو تو کشف صورت کا خوف ہے۔

حدیث ۱- عن ابی ہریرۃ قال بینما رجل یصلی مسبل ازارہ قال لہ رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم اذهب فتوضأ،

تشریح مسبل: اس شخص کو کہتے ہیں جسکی بڑائی ظاہر کرنے اور ناز کے طور پر ایسا کپڑا اور ازار پہن رکھا ہے جو زمین تک لگتا ہو، لہذا ٹخنوں کے نیچے تنگی، پانچھاد و قمیص وغیرہ لٹکا کر بطور کبر ہو تو حرام ہے، اگر بطریق عرف و عادت ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں اسکی تفصیلی بحث البضاح مشکوٰۃ ص ۳۳ میں ملاحظہ ہو۔

سوال اسال ازار تو ناقص وضو نہیں لہذا حکم اعادہ وضو کی کیا حکمت ہے؟ **جواب** اسکو مقبہ کرنا

مقصود ہے کہ غفلت کا شکار ہو کر نمازیں جواز الٹا لکائے وہ بہت بری بات ہے، نیز طہارت ظاہری باطن کی طہارت کیلئے مؤثر ہے شاید وضو کی برکت سے اسکی باطنی بیماری (کبر) کا ازالہ ہو جائے۔

حدیث :- عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن السدل فی الصلوۃ۔ السدل: لفہ بمعنی کپڑا لٹکانا، اصطلاحاً طریقہ معقاد کے سوا دوسری صورت میں لٹکانا اسکی مصداق کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) یا شمال صما کے مراد ہے جسکے بارے میں جابر سے روایت ہے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یشتل السماء یعنی ایک چادر کو بدن پر اسطرح لپیٹ لے کہ دونوں ہاتھ بھی اگلے اندر داخل ہو جائے اسکو صما بمعنی ٹھوس پتھر جس میں سوراخ نہ ہو) اسلئے کہتے ہیں کہ وہ اعضا جسم کی فعل و حرکت کو بند کر دیتا ہے یہ مکروہ ہے، کیونکہ اسمیں کشف عورت کا امکان ہے اور رکوع، سجدہ کرنا مشکل ہے نیز اسمیں یہود کیساتھ مشابہت ہوتی ہے اسکی تفصیلی بحث ایضاً المذکورة ص ۲۴ میں ملاحظہ ہو، (۲) کپڑا کو سر یا مونڈھوں پر ڈال کر دونوں طرف سے لٹکا دیا جائے یہ بھی تشبہ بالیہود ہے اسلئے مکروہ ہے (۳) اسبال اس۔ کبیر کا طریقہ ہے اسلئے یہ مکروہ تحریمی ہے۔ (۴) شاہ ولی اللہ نے فرمایا باری تعالیٰ کا قول "خذوا زینتکم عند کل مسجد ای صلوۃ) کا تقاضہ یہ ہے کہ لباس میں عمدہ ہیئت اختیار کرے تاکہ دیکھنے میں بے ڈھنگا معلوم نہ ہو لہذا اسکی خلاف کرنا سدل ہے قَالَ مشیخ الہند حذوا أحسن ما قیل فی تعریف السدل، قوله وان یغطي الرجل فاه۔ اور اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی اپنا منہ ڈھانکے، چنانچہ موطا مالک ص ۱۱ میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ جب کسی کو دیکھتے تھے کہ اپنا منہ ڈھانپا ہے جس حال میں وہ نماز میں ہو تو وہ زور سے کپڑا لیٹھ لیتے تھے یہاں تک کہ اسکا منہ کھل جاتا تھا۔ اس کی وجہ بعض نے یہ کہا کہ عربوں کی عادت تھی کہ عمامہ باندھتے ہوئے تھے تو اسکا کونہ منہ پر لپیٹ کر ڈھانکا باندھ لیتے تھے تاکہ گرم یا ٹھنڈی ہوا منہ کو نہ لگنے پائے اس صورت میں چونکہ قرأت اجمعی طرح نہیں پڑھ سکتے اور سجدہ پورا نہیں ہوتا اور خشوع و خضوع میں کمی ہوتی ہے اسلئے اسکی منع فرمایا جس شخص کو جمالی ائے یا ذکر ائے، یا اسکی منہ سے بدبو آتی ہو تو اسکو نماز میں ہاتھ سے منہ ڈھانکنا مستحب ہے۔

حدیث :- عن شداد بن اوس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ خالفوا الیہود فانہم لا یصلون فی نعالہم ولا خفافہم،

تشریح یہود جو تیروں کے ساتھ نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں نبی علیہ السلام نے ان کی مخالفت کی غرض سے جو تیروں میں نماز پڑھنے کا حکم دیا اس حدیث کی بنا پر بعض حضابہ اور اہل ظواہر نے

ع منہ کے گرد باندھنا

جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، اور جمہور کے نزدیک اگر جو تپاک ہو اور مسجد کا ملوث ہو نیک اندیشہ نہ ہو اور کھلا ہوا ہو کہ اس میں مسجد کے وقت پاؤں کی انگلیاں زمین سے لگ سکتی ہوں تو ایسا جوتا پہن کر نماز پڑھنا جائز ہے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ہماری جوتیوں میں نماز نہ ہوگی ہاں عرب والے جوتے میں نماز ہو جاتی ہے۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) اسکی سند میں مروان بن معاویہ مدلس ہیں نیز اس میں لیلیٰ بن شداد ہیں۔

جسکی متعلق حافظ ذہبیؒ نے کہا بعض الأئمة توقف فی الإحتجاج بخبرہ (۲) صلوة النعال کا حکم مخالفت یہود کے پیش نظر دیا ہے جس میں معلوم ہوا کہ اصل میں یہ فعل مباح تھا خارجی سبب مستحب ہوا اس بناء پر فقہاء لکھتے ہیں کہ جس جگہ یہود کی آبادی ہو وہاں جوتیاں پہن کر نماز پڑھنا مستحب ہے۔ صاحب فنیح اللہم لکھتے ہیں آج کل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں اسلئے مخالفت کا تقاضا خلیع نعال ہے۔ راقم السطوح کہتا ہے عمر حاضر میں اکثر مساجد کا فرش بچھن ہے اور اکثر وقت جوتیاں بھی ملوث ہوتے ہیں کیونکہ سڑکوں پر نجاست ہوتی ہے اور محوٰما جوتیاں لیکر مسجد میں داخل ہونے کو خلاف ادب شمار کیا جاتا ہے۔ لہذا جوتیاں پہن کر مسجد کے اندر جانا اور نماز پڑھنا غیر مناسب ہے۔ کیونکہ دفع مفرت جلب منفعت سے مقدم ہوتا ہے اور فاخلع نعلیک ائک بالواد المقدس طوی۔ سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے کہ مقامات مقدسہ پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے۔ قولہ: ولا خفافہم، یعنی موزے پہن کر نماز پڑھی جائے تاکہ یہود کی مخالفت کا ثواب ملے۔

حدیث :- عن ابی سعید الخدریؒ قولہ فاخلعونی ان فیہما قدراً یعنی جبرائیلؑ نے اگر بتایا تھا کہ دونوں جوتیوں میں پلیدگی لگی ہوئی ہے۔ سوال جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جوتے میں پلیدگی تھی تو اسکو لیکر جو حصہ نماز کا اپنے پڑھا تھا وہ حصہ فاسد ہو گیا تو اس پر فقہ نماز کی بنا کس طرح صحیح ہوئی؟ جوابات قدر سے مراد پلیدگی نہیں ہے بلکہ وہ چیز مراد ہے جسکو طبیعت مکروہ سمجھتی ہو جیسے بلبغ اور

رینٹ وغیرہ (۳) یا قندسے مراد پلیدگی ہے لیکن قدر معفونہ تھا۔ (۴) یا قولہ بینما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باصحابہ سے مراد أراد أن یصلی باصحابہ ہے یعنی نماز ابتدا کرنے سے پہلے جوتیاں اتار دے۔

باب السترة

سترہ کی تعین یہ وہ چیز ہے جو نماز کے سامنے رکھی جائے اور جسکی نماز کی جائے مسجد

میں ہو جائے مثلاً دیوار، ستون، لکڑی، درخت، جانور اور آدمی وغیرہ، سترہ کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں نماز کھلی اور بے آڑ جگہ پر پڑھی جائے۔

مقدار سترہ اسکی لمبائی ایک ہاتھ سے کم نہ ہونی چاہئے اور انگلی کے برابر موٹا ہونا چاہئے، حکمت سترہ (۱) مصلی کا شروع و خضوع اور حضوری قلب کا فوت نہ ہونا، اور آٹکے اگے سے گذر نہ والا شخص کا گنہگار نہ ہونا **أحكام سترہ** (۱) سترہ الإمام سترہ للمقتصد یعنی ہر مقتدی کیلئے الگ الگ سترہ کی ضرورت نہ ہونے میں اتفاق ہے، صرف اختلاف اس بات میں ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں سترہ امام کیلئے ہے اور خود امام مقتدی کا سترہ ہے لہذا اگر کوئی شخص امام اور سترہ کے درمیان سے گذرے تو انکے نزدیک مقتدیوں کے سامنے سے گذرنا بالائیں کہا جائیگا اور جمہور فرماتے ہیں امام کا سترہ سترہ

وہ مقتدی کا سترہ بھی ہے (۲) سترہ کے اندر سے گذرنا جائز نہیں (البتہ اگر پہلی صف میں جگہ خالی ہو تو دوسری صف کے اگے سے گذر سکے پہلی صف میں جانا جائز ہے) (۳) جمہور کے نزدیک سترہ گاڑنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ فضل بن عباسؓ کی حدیث **رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَادِيَةِ لَنَا بِصُلَى فِي ضَحْوَاءِ لَيْسَ بَيْنَ يَدَيْهِ سِتْرَةٌ** (ابوداؤد) اس طرح ابن عباسؓ کی روایت **صَلَّى فِي ضَحْوَاءِ لَيْسَ بَيْنَ يَدَيْهِ شَيْءٌ** (مسند احمد) اس پر مراد والد ہے کیونکہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک سترہ ثابت ہے تو واجب کس طرح کہا جائے (کہ قال الصحابہ الطواہر) لہذا مروی احادیث کو استحباب پر حمل کیا جائیگا۔ (۴) اگر نماز کے سامنے سترہ نہ ہو تو گذرنے والا شخص مسجد کبیرہ محراب میں تین گز دور سے گذر سکتا ہے اور مسجد صغیر یعنی اچالیس ذراع سے کم ہو تو اس میں مطلقاً گذرنے کی ممانعت ہے ہاں یہ ممانعت مرد کے بارے میں ہے لہذا اگر کوئی آدمی مصلی کے سامنے بیٹھا ہو تو اسکا اٹھکر جانا جائز ہے کیونکہ یہ مرد نہیں بلکہ نہوض کو مرد سمجھنا غلط ہے (کہ قال الشافعی) لیکن راقم الحضور کہتا ہے چونکہ اسکی وصلت مع اللہ میں خلل آتا ہے اسلئے نہ گذرنا مناسب ہے۔ (۵) گذرنے والا شخص کا مرد قاطع صلوة نہیں البتہ نماز کے شروع و خضوع کو منقطع کر دیتا ہے۔ (۶) اکثر اہل علم کے نزدیک مصلی اور سترے کے درمیان اتنا فاصل ہونا چاہئے جس میں سجدہ ممکن ہو۔ **الطیفاء** ایک مرتبہ مالکؒ سترے سے کچھ دور ہٹکر نماز پڑھ رہے تھے ایک شخص سامنے سے گذرتے ہوئے انکو خطاب کرتے ہوئے بولا **اَيْهَا الْمَصَلِّي اَدْنِ مِنْ سِتْرَتِكَ** یہ سن کر مالکؒ اٹھ کر بڑھ اس وقت یہ آیت تلاوت کر رہے تھے **وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا** حدیث :- **عَنْ أَبِي سَعِيدٍ مَرْفُوعًا** **فَلْيَدْفَعْهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلْيَقَاتِلْهُ** "کوئی آدمی سترہ کے اندر سے گذرنا چاہے تو اسکو باز رکھنا چاہئے اور اگر وہ نہ مانے تو اسکی قتال کرے۔

تشریحات

اسکا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اس کا قتل جائز ہے بلکہ اس میں مراد یہ ہے کہ طاقت استعمال کر کے اسکو ہٹا دینا چاہئے قال قاضی عیاض فان دفعہ بیا بجوز فہلک فلا قود علیہ

باتفاق العلماء وکل تجب الذیۃ او یكون صدراً فیہ مذہبان للعلماء اور اس حدیث کی بناء پر اہل ظاہر کہتے ہیں کہ دفع واجب ہے، قاضی عیاض اور ابن عبد البر مالکی اسکو استحباب پر حمل کرتے ہوئے دفع کو مستحب کہتے ہیں، احناف کے نزدیک ترک دفع اولیٰ ہے اور دفع محض رخصت ہے۔ دلیل احناف حدیث فضل

بن عباس قال انا نارسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في بادية لنا ومعہ عباسی فصلى في صحراء ليس بين يديه سترة وحارة لنا وکلبه تعبان بين يديه فما بال بذلک (ابوداؤد، مشکوٰۃ) فما بال بذلک سے معلوم ہوتا ہے کہ دفع محض رخصت ہے نیز دفع نشوع و مضروع اور توجہ نماز کے برخلاف ہے

جوابات حدیث الباب فوسخ ہے کیونکہ ابتدا اسلام میں نماز کے اندر کلام کرنے کی اجازت تھی تو یہ اس زمانہ کا حکم ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ بعد ازاں نماز اس مواضع کرے، قوله: فانها حق شیطان، کیونکہ وہ شیطان ہے، یعنی وہ شیطان کے ہنگام میں بری طرح چنسن گیا اور شیطان کے کہنے پر ایسا بلا کلام کر رہا ہے یا اسکو شیطان انس کہا جائے کیونکہ وہ نہایت سرکش ہے۔

حدیث:۔ عن ابی ہریرۃ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقطع الصلوة المأثرة والخبارة والکلب، مسئلہ خلافیہ مذاہب (۱) اصحاب ظاہر کے

نزدیک نمازی کے سامنے سے گدھے، کتے اور عورت کا مرور مفسد صلوٰۃ ہے (۲) ابو حنیفہ، شافعی، اور مالکی کے نزدیک کسی چیز کا گذرنا مفسد صلوٰۃ نہیں (۳) احمد، اسحق، دے نزدیک صرف کتا مفسد صلوٰۃ ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر حدیث الباب ہے۔ دلائل جمہور (۱) فضل بن عباس کی حدیث مذکور

(۲) عن ابی سعید مرفوعاً لا یقطع الصلوة شیء وادراؤ ما استطعتم فانہ شیطان (ابوداؤد، مشکوٰۃ) ^{میں}

مصنف ابن ابی شیبہ (۳) حدیث عائشہ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من

اللیل وانا معترضۃ بینہ و بین القبلة (متفق علیہ) (۴) ابن عباس کی روایت قال اقبلت واگبا

علی اُتان (حمارة) والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بالناس بمعنی اِلی غیر جدار فمررت بین

یدی بعض الصف و نزلت و اُرسلت الاُتان ترتع (متفق علیہ) (۵) ابن ابی شیبہ اپنا

مصنف میں علیؑ اور عثمانؓ سے روایت کی ہے، انما قال لا یقطع الصلوة شیء فادرؤا عنکم

ما استطعتم، (۶) امام طحاوی نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے لا یقطع الصلوة شیء۔

(۱) امامی اور طہرانی نے انس ابن مالکؓ، جابر بن عبد اللہؓ اور ابو امامہؓ سے بھی یہ روایت کی ہے
دلیل احمد و اسحق: (۱) حدیث الباب ہے لیکن عورت کے بارے میں یہ حدیث عائشہؓ
 لہذا وہ ہا۱۱ کے معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حدیث ابن عباسؓ مذکورہ کے معارض ہے
 اسی عورت اور گدھے کا مرور مفید صلوٰۃ نہیں ہوگا لیکن کتے کے متعلق کوئی معارض حدیث نہیں
 لہذا وہ قاطع صلوٰۃ ہوگا، جوابات: (۱) حدیث الباب احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے
 (طہری) (۲) حدیث کے معنی تقطع خشوع الصلوٰۃ ہیں اور مذکورہ بالا احادیث اس پر قرینہ ہے
 (۳) نماز میں اللہ اور بندہ کے مابین جو باطنی وصلت یعنی تعلق ہوتا ہے اس سے اس کا قطع مراد ہے،
اشکال: ان تین اشیاء کی تخصیص کیوجہ کیا ہے؟

جواب: ان تینوں میں شیطانی اثرات کا دخل ہے چنانچہ عورتوں کے متعلق ارشاد ہے
 النساء حبائل الشیطان (مشکوٰۃ) اور گدھے کے بارے میں ہے اذا سمعتم
 نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشیطان فانها رأت شیطانا (مسلم
 ج ۲ ص ۳۵۱) کتے کے بارے میں ارشاد ہے الكلب الاسود شیطان (ترمذی)

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قوله فلیخط خطا
سوال: اگر مصلی سترہ قائم کر نیلے لئے لاٹھی وغیرہ نہ پائے تو کیا اس کیلئے خط کھینچ لینا بھی کافی
 ہے؟

جواب: زیر بحث حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے سامنے ایک خط کھینچ لینا کافی
 ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خط کا اعتبار نہیں ہاں امام احمدؒ کے نزدیک خط معتبر ہے اور خطوط میں
 خط ہلالی اور خط مقوس کی کیفیت رائج ہے ویسے قبلہ کی جانب طویل خط یا جنوب و شمال میں سیدھا
 خط بھی جائز ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب امام احمدؒ کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہو حالانکہ علامہ
 الطہطاوی نے ان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے شافعیؒ، ابن عیینہؒ، بغویؒ وغیرہم نے بھی
 الضعیف کہا ہے، علامہ حافظ عراقیؒ نے ”الفیہ“ میں اسکی سند میں اضطراب ذکر کیا ہے، حافظ ابن
 حجرؒ کہتے ہیں کہ ابن الصلاحؒ نے اسکو حدیث مضطرب کی مثال بتایا ہے تاہم ابن الہمام حنفیؒ نے
 خط لاتر تریج دی ہے کیونکہ وہ مصلی کیلئے کسی نہ کسی درجے میں موجب اطمینان ہوتا ہے (بذل
 الحکم)

تشریحات

اسکا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اس کا قتل جائز ہے بلکہ اس میں مراد یہ ہے کہ طاقت استعمال کر کے اسکو ہٹا دینا چاہئے قال قاضی عیاض فان دفعہ بیا بجوز فہلک فلا قود علیہ

باتفاق العلماء وھل تجب الذیۃ او یمکون ھذا فیہ مذھبان للعلماء اور اس حدیث کی بنا پر اہل ظاہر کہتے ہیں کہ دفاع واجب ہے، قاضی عیاض اور ابن عبد البر مالکی اسکو استیجاب پر حمل کرتے ہوئے دفع کو مستحب کہتے ہیں، اضافت کے نزدیک ترک دفاع اولیٰ ہے اور دفاع محض رخصت ہے۔ دلیل اضاف حدیث فضل بن عباس قال اتانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن فی بادیۃ لنا ومعہ عباس بن صلی فی صواء لیس بین یدیہ سترة وحارة لنا وکلبۃ تعبان بین یدیہ فما بال بذلتک (ابوداؤد مشکوٰۃ ص ۱۸۷) فما بال بذلتک سے معلوم ہوتا ہے کہ دفاع محض رخصت ہے نیز دفاع مشروع و مضروع اور توجہ نماز کے برخلاف ہے جوابات حدیث الباب فموضع ہے کیونکہ ابتداء اسلام میں نماز کے اندر کلام کرنے کی اجازت تھی تو یہ اس زمانہ کا حکم ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ بعد ازاں نماز اس موقع پر کرے، قولہ: فانھا ھو شیطان، کیونکہ وہ شیطان ہے، یعنی وہ شیطان کے جنگل میں بری طرح چنسن گیا اور شیطان کے کہنے پر ایسا برا کلام کر رہا ہے یا اسکو شیطان انس کہا جائے کیونکہ وہ نہایت سرکش ہے۔

حدیث :- عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تقطع الصلوۃ المأۃ والحدار والکلب، مسئلہ خلا فیہ مذاہب (۱) اصحاب ظاہر کے

نزدیک نماز کے سامنے سے گدھے، کتے اور عورت کا مرد مفسد صلوٰۃ ہے (۲) ابو حنیفہ، شافعی، اور مالک کے نزدیک کسی چیز کا گذرنا مفسد صلوٰۃ نہیں (۳) احمد، اسحق، دے نزدیک صرف کتا مفسد صلوٰۃ ہے۔

دلیل اصحاب ظاہر حدیث الباب ہے دلائل جمہور (۱) فضل بن عباس کی حدیث مذکور

(۲) عن ابی سعید مرفوعاً لا یقطع الصلوۃ شیء وادراؤ ما استطعتم فانہ شیطان (ابوداؤد مشکوٰۃ ص ۱۸۷) محقق

مصنف ابن ابی شیبہ (۳) حدیث عائشہ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من

اللیل وانما معروضۃ بینہ و بین القبلة (متفق علیہ) (۴) ابن عباس کی روایت قال اقبلت را کبنا

علی اُتان (حمارة) والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بالناس بمنیٰ الی غیر جدار فرمرت یعن

یدی بعض الصف ونزلت وأرسلت الاُتان ترتع (متفق علیہ) (۵) ابن ابی شیبہ نے اپنا

مصنف میں علیؓ اور عثمانؓ سے روایت کی ہے، انھما قال لا یقطع الصلوۃ شیء فادرؤا عنکم

ما استطعتم، (۶) امام طحاوی نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے لا یقطع الصلوۃ شیء۔

(۷) دارقطنی اور طبرانی نے انس ابن مالکؓ، جابر بن عبد اللہؓ اور ابوامامہؓ سے بھی یہ روایت کی ہے
دلیل احمد و اسحق: (۱) حدیث الباب ہے لیکن عورت کے بارے میں یہ حدیث عائشہؓ
 مذکورہ بالا کے معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حدیث ابن عباسؓ مذکورہ کے معارض ہے
 اسلئے عورت اور گدھے کا مرد و مفید صلوٰۃ نہیں ہوگا لیکن کتے کے متعلق کوئی معارض حدیث نہیں
 لہذا وہ قاطع صلوٰۃ ہوگا، جوابات: (۱) حدیث الباب احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے
 (طحاوی) (۲) حدیث کے معنی تقطع خشوع الصلوٰۃ ہیں اور مذکورہ بالا احادیث اس پر قرینہ ہے
 (۳) نماز میں اللہ اور بندہ کے مابین جو باطنی وصلت یعنی تعلق ہوتا ہے اس سے اس کا قطع مراد ہے،

اشکال: ان تین اشیاء کی تخصیص کیوجہ کیا ہے؟

جواب: ان تینوں میں شیطانی اثرات کا دخل ہے چنانچہ عورتوں کے متعلق ارشاد ہے
 النساء حائل الشیطان (مکلوۃ) اور گدھے کے بارے میں ہے اذا سمعتم
 نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشیطان فانها رأت شیطانا (مسلم
 ج ۲ ص ۳۵۱) کتے کے بارے میں ارشاد ہے الكلب الاسود شیطان (ترمذی)

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قوله فليخط خطا

سوال: اگر مصلیٰ سترہ قائم کر نیلے لئے لاٹھی وغیرہ نہ پائے تو کیا اس کیلئے خط کھینچ لینا بھی کافی
 ہے؟

جواب: زیر بحث حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے سامنے ایک خط کھینچ لینا کافی
 ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خط کا اعتبار نہیں ہاں امام احمدؒ کے نزدیک خط معتبر ہے اور خطوط میں
 خط ہلالی اور خط مقوس کی کیفیت رائج ہے ویسے قبلہ کی جانب طویل خط یا جنوب و شمال میں سیدھا
 خط بھی جائز ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب امام احمدؒ کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہو حالانکہ علامہ
 خطابیؒ نے ان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے شافعیؒ، ابن عیینہؒ، بغویؒ وغیرہم نے بھی
 اس کو ضعیف کہا ہے، علامہ حافظ عراقیؒ نے ”الفیہ“ میں اس کی سند میں اضطراب ذکر کیا ہے، حافظ ابن
 حجرؒ کہتے ہیں کہ ابن الصلاحؒ نے اس کو حدیث مضطرب کی مثال بتایا ہے تاہم ابن الہمام خنیؒ نے
 خط کو ترجیح دی ہے کیونکہ وہ مصلیٰ کیلئے کسی نہ کسی درجے میں موجب اطمینان ہوتا ہے (بذل
 الجہود)

باب صفة الصلوة

صفت کے معنی لغوی ماقام بالشی کے ہے اور یہاں صفت صلوٰۃ سے مراد جمع ارکان و فرائض، واجبات، سنن اور آداب و مستحبات کے ہیں،

حدیث: المسی فی الصلوٰۃ: عن ابی ہریرۃؓ..... ارجع فصل
فانک لم تصل الخ ای صلوٰۃ کاملۃ او صحیحۃ حافظ ابن ابی شیبہؒ نے بیان فرمایا اس حدیث میں جس صحابی کا ذکر ہے ان کا نام غلام بن رافع ہے جو غزوہ بدر میں شہید ہو گئے تھے شاید ابو ہریرہؓ نے کسی صحابی سے سکر روایت کی ہوگی انہوں نے تعدیل ارکان یعنی قومہ، جلسہ بین السجدتین اور طمانینت فی الركوع والسجود اور بدن کے جوڑے اپنی اپنی جگہ میں قرار پکڑنے کو ترک کیا تھا اور آپ ﷺ نے اعادہ نماز کا حکم فرمایا تھا اسلئے اس حدیث کو حدیث المسی فی الصلوٰۃ کہا جاتا ہے اور اسکے حکم کے بارے میں بھی کچھ اختلاف پایا جاتا ہے،

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے (۲) ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ فانک لم تصل میں سرے سے نماز کی نفی کی گئی (۲) حدیث ابو منصور الانصاری لا تجزئ الصلوٰۃ التی لا یقیم الرجل فیہا صلبہ فی الركوع والسجود یہاں اقامت صلب تعدیل ارکان سے کنایہ ہے اور لا تجزئ بغیر تعدیل ارکان نماز صحیح نہ ہونے پر دال ہے

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) قولہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا یہاں نفس رکوع اور سجود کا حکم دیا گیا رکوع صرف انحاء اور سر جھکانے اور سجود وضع بعض الوجہ علی الارض سے متحقق ہو جاتی ہے لہذا اتنی مقدار فرض ہوگی خبر واحد سے تعدیل ارکان کو فرض قرار دینا کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو جائز نہیں (۲) حدیث ابی قتادہؓ ان أسوأ السرقة من يسرق من صلواته فقال کیف يسرق من صلواته قال لا يتم رکوعها ولا سجودها (مسند

احمد طبرانی) ترک تعدیل ارکان سے نماز میں نقص اور اسکو سرقہ سے تعبیر کیا جانا عدم فرضیت کی دلیل ہے۔

جوابات: (۱) فانک لم تصل میں کمال صلوٰۃ کی نفی ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ ابوداؤد وغیرہ میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی وارد ہیں وما انتقصت من ہذا شینا فانما انتقصت من صلوتک کیونکہ وقوع نقص مستلزم بطلان نہیں ہے (۲) آنحضرت ﷺ حضرت خلاۃؓ کو پہلا مرتبہ آگاہ نہ فرمانا عدم فرضیت کی دلیل ہے کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اسکو بار بار نماز پڑھنے دیئے جس میں ایک فرض چیز ترک ہو رہی ہے واضح رہے کہ تعدیل ارکان کی فرضیت اور وجوب میں جو اختلاف ہے یہ دنیوی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعداد ہے (معارف السنن)

حدیث: عن عائشة کان النبی ﷺ یستفتح الصلوۃ بالتکبیر والقرآۃ بالحمد لله: تکبیر تحریمہ کی بحث کتاب الطہارت میں تحریمہا التکبیر کے تحت گزر چکی ہے یہاں جہر و عدم جہر تسمیہ کی بحث ہوگی جو ایک اہم مسائل میں سے ہے جس کے متعلق ابن خزیمہ، ابن حبان، دارقطنی، بیہقی اور ابن عبد البر وغیرہم کی مستقل تصانیف ہیں

مسئلہ جہر و عدم جہر تسمیہ:

مذہب: (۱) امام مالک، احمد (فی روایت) اور علماء اہل مدینہ کے نزدیک فرض میں تسمیہ نہ سرا ہے نہ جہرا ہے البتہ نوافل میں اجازت ہے (۲) شافعی، احمد (فی روایت) اور علماء حجاز میں کے نزدیک جہری نمازوں میں جہر اور سری نمازوں میں سرا پڑھنا افضل ہے (۳) ابو حنیفہ، احمد (فی روایت) ابو یوسف، محمد، ابن تیمیہ، جہور صحابہ و تابعین اور اکثر فقہاء و محدثین کے نزدیک تسمیہ آہستہ پڑھنا مسنون ہے خواہ نماز جہری ہو یا سری

دلائل مالک و اہل مدینہ: (۱) حدیث الباب یعنی حدیث عائشہ (۲) حدیث عبد اللہ بن المغفل قال سمعنی ابی وانا فی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم فقال لی ابی ای بنی محدث وقد صلیت مع النبی ﷺ ومع ابی بکر وعمر وعثمان، فلم اسمع احدا منهم یقولہا

فلا تقلها (ترمذی، ابوداؤد، وغیرہا) یہاں مطلقاً عدم قول کا حکم ہے خواہ جہراً ہو یا سرا (۳) انسؓ کی حدیث میں ہے فلم اسمع احداً منهم یقرؤن بسم اللہ (بخاری و مسلم) یہاں قرأت کی نفی ہے لہذا تسمیہ کو نہ جہراً پڑھا جائیگا نہ سرا،

دلائل شافعیؒ و اہل حجاز: (۱) حدیث ابن عباسؓ، قال کان رسول اللہ ﷺ یفتتح صلواتہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۸۰ ج ۱) (۲) حدیث نعیم المجرم صلیت وراء ابی ہریرۃ فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم وفي اخره فلما سلم قال انی لأشبهکم صلوة رسول اللہ ﷺ (نسائی، حاکم، طحاوی، بیہقی) ان دو دلائل کے علاوہ جزئی تسمیہ کی احادیث انکی مؤید ہیں،

دلائل احناف: (۱) حدیث انسؓ، صلیت خلف رسول اللہ ﷺ وخلف ابی بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ فلم اسمع احداً منهم یقرأ ببسم اللہ الرحمن الرحیم (بخاری، مسلم، نسائی، طحاوی، ابن حبان، دارقطنی) اس حدیث کے تمام رواۃ ثقہ ہیں (۲) عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ ﷺ یستفتح الصلوۃ بالتکبیر والقرأۃ بالحمد للہ (مسلم، ابوداؤد) یہ حدیث سند صحیح اور متنازع ہے (۳) عن ابی وائلؓ قال کان عمرؓ وعلیؓ لا یجہران ببسم اللہ ولا بالتعوذ ولا بالتأمین (۴) عن ابراہیم النخعیؒ قال اربعة یخفیهن الامام التعوذ والتسمیۃ وسبحانک اللہم وامن (۵) عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال ماجہر رسول اللہ ﷺ فی صلوۃ مکتوبۃ ببسم اللہ الرحمن الرحیم ولا ابوبکرؓ ولا عمرؓ (احکام القرآن) (۶) حدیث عبد اللہ بن مغفلؓ جبکہ ذکر دلائل مالک کے ذیل میں آگیا (۷) حدیث ابی ہریرۃؓ ان سورۃ من القرآن ثلاثون آیۃ شفعت للرجل حتی غفرلہ ہی تبارک الذی بیده الملك (احمد، مشکوٰۃ ص ۱۸۷ ج ۱) کیونکہ سورۃ ملک کی تیس آیات تسمیہ کے علاوہ ہیں معلوم ہوا تسمیہ سورہ کا جز نہیں لہذا سرّاً پڑھنا مسنون ہوگا،

جوابات دلائل مالک: (۱) عائشہؓ کی حدیث میں افتتاح صلوۃ بالتکبیر وغیرہ سے بسم اللہ آہستہ پڑھنے کی نفی نہیں ہو رہی ہے کیونکہ وہاں قرأت کے ساتھ افتتاح کا ذکر ہے اور یہ تو

ظاہر ہے کہ قرأت میں بسم اللہ شامل نہیں ہے لہذا اس سے عدم قرأت بسم اللہ پر استدلال صحیح نہیں (۲) حدیث عبد اللہ بن مغفلؓ میں لا تقلھا سے جہر تسمیہ کی نفی ہے مطلق تسمیہ کی نفی نہیں کیونکہ سمعنی ابی سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے بسم اللہ کو جہر پڑھا تھا اس پر والد نے ”ای بنی محدث“ فرمایا نیز فلم اسمع احدا منهم یقولھا سے بھی جہر کی نفی ہو رہی ہے (۳) اس طرح حدیث انسؓ میں بھی دلائل مذکورہ کے قرینے سے جہر کی نفی مقصد ہے

جوابات دلائل شوافع: (۱) حدیث انسؓ کے بارے میں امام ترمذیؒ نے کہا لیس اسنادہ بالقوی اس طرح ابو داؤدؒ نے اور محدث عقیلیؒ نے اسکو ضعیف قرار دیا ہے (۲) حدیث میں یفتح کا لفظ ہے یجہر نہیں ہے لہذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوتا ہے، (۳) ممکن ہے کہ تعلیم اللامۃ تسمیہ کو جہر پڑھا ہو جیسا کہ تعلیم کیلئے آپ ﷺ بعض دفعہ صلوٰۃ ظہر میں جہر قرأت پڑھ لیتے تھے، (۴) حدیث نعیم المجرؒ کے متعلق امام زبیلیؒ فرماتے ہیں یہ شاذ ہے (۵) وہاں قرأت کا ثبوت ہے نہ کہ جہر کا اور قرأت تسمیہ کا احناف بھی قائل ہیں جہر تسمیہ کے بارے میں جتنی احادیث ہیں سب ضعیف ہیں چنانچہ وار قطنیؒ فرماتے ہیں کل ماروی عن النبی ﷺ فی الجہر فلیس بصحیح واما عن الصحابة فمنها صحیح وضعیف ابو داؤد فرماتے ہیں فما جہر النبی ﷺ بالتسمیۃ حتی مات (ابو داؤد) لہذا مسلک احناف راجح ہے جزیت تسمیہ کا مسئلہ چونکہ کتب تفاسیر کے ساتھ زیادہ تعلق رکھتا ہے لہذا وہاں ملاحظہ کیجئے

مسئلہ رفع یدین

حدیث: عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ ﷺ کان یرفع یدیه

حذو منکبیه اذا افتتح الصلوۃ واذا کبر للركوع واذا رفع رأسه من الركوع رفعهما کذا لک (متفق علیہ، مشکوٰۃ ۷۵)

مذاہب: (۱) امام شافعیؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ، احنافؒ، ابن المبارکؒ وغیرہم کے نزدیک رفع یدین عند التحریم عند الركوع، عند الرفع من الركوع مستحب ہے، (۲) غیر مقلدین اور روافض کے نزدیک ان مواضع کے علاوہ تیسری رکعت کیلئے قیام اور سجدہ میں ہاتھ اٹھتے اور سلام کے وقت بھی رفع یدین مسنون

ہے (۳) امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، محمدؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ، علقمہؒ، یحییٰؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، جملہ فقہاء اہل مدینہ و اہل کوفہ اور جملہ تلامذہ ابن مسعودؓ وغیرہم کے نزدیک رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت مستحب ہے اس کے علاوہ وسط صلوٰۃ میں اور کہیں شروع نہیں (العلق المجہد ص ۹۱)

دلائل شوافع و حنابلہ وغیرہم: (۱) حدیث الباب یعنی حدیث ابن عمر (۲) حدیث نافع عن ابن عمرؓ (بخاری، موطا مالک ص ۲۶) (۳) حدیث مالک بن الحویرثؓ اذا صلی کبر و رفع یدیہ واذا اراد ان یرکع رفع یدیہ واذا رفع رأسہ من الرکوع رفع یدیہ وحدث ان رسول اللہ ﷺ صنع هكذا (بخاری، مسلم) (۴) حدیث وائل بن حجرؓ، (مسلم، مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) (۵) حدیث ابی حمید الساعدیؓ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۶۱ ج ۱) وغیرہ جن میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسرے مقامات میں بھی رفع یدین کا ثبوت پایا جاتا ہے

دلائل احناف و موالک وغیرہم: (۱) عن علقمہؒ قال قال لنا ابن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ ﷺ فصلی ولم یرفع یدیہ الا مرة واحدة مع تکبیر الافتتاح (مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱، ابوداؤد ص ۱۰۹ ج ۱، ترمذی ص ۳۵ ج ۱، نسائی ص ۱۶۱ ج ۱، احمد، ابن ابی شیبہ، طحاوی، دارقطنی) یہ حدیث صحیح مسلک احناف پر صریح ہے، لیکن اس پر متعدد اعتراضات کئے گئے، مثلاً (۱) اعتراض یہ ہے کہ قال ابوداؤد و لیس ہو بصحیح علی هذا المعنی (مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱) هذا مختصر من حدیث مطول و لیس بصحیح علی هذا اللفظ (عون المعبود)

جوابات: (الف) یہ عبارت نہ ابوداؤد کے قلمی نسخوں میں ہے نہ ہندی اور مصری مطبوعہ نسخوں میں ہے صرف مجتہبائی نسخہ کے حاشیہ پر یہ عبارت ملتی ہے۔ اور ای سے عون المعبود میں نقل کی گئی، نقل میں بھی اختلاف ہے مشکوٰۃ میں علی هذا المعنی اور عون المعبود میں علی هذا اللفظ ہے لہذا یہ مشکوک ہے کہ مصنفؒ کی ہے یا کسی اور کی، (ب) لیس ہو صحیح حدیث کے ضعیف ہونے پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ نفی صحت ضعف کو تسلیم نہیں ہوتی بلکہ مقتضی حسن ہوتی ہے چنانچہ ترمذیؒ نے اسکو حسن کہا، (نسائی، اور ابن ابی شیبہؒ، ابن حزمؒ) اٹھلی میں اور دارقطنیؒ اور ابن قطلانؒ وغیرہم نے اسکو صحیح کہا و المثبت مقدم علی النافی (ج) مضمون کے اعتبار سے صحیح نہ ہو، کیا دعویٰ

غلط ہے کیونکہ مضمون کی صحت کا دار مدار سند کی صحت پر ہے لہذا مضمون بھی صحیح ہے (د) اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حدیث مختصر ہے تو حدیث مختصر میں ایک زیادتی ہے جو حدیث طویل میں نہیں ہے اور ثقہ روای کی زیادتی سب کے نزدیک مقبول ہے

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ حدیث تو مرفوع حکمی ہے جو مرفوع حقیقی کے مقابلہ میں قابلِ احتجاج نہیں۔ جواب: یہ روایت مختلف الفاظ سے مروی ہے گودہ ابوداؤد وغیرہ کے حوالہ سے مرفوع حکمی ہے لیکن دوسرے حوالے سے مرفوع حقیقی بھی ہے جیسے مسند ابی حنیفہ میں ہے (۱) عن ابن مسعودؓ ان رسول اللہ ﷺ لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوٰۃ ولا یعود فی شئ من ذالک ، وفی روایۃ صلیت مع رسول اللہ ﷺ وابی بکرؓ وعمرؓ فلم یرفعوا ایدیہم الا عند افتتاح الصلوٰۃ (دارقطنی) وفی روایۃ وکان یرفع یدیه اول مرۃ ثم لا یعود (القول السدد وغیرہ) گواہیں سے بعض طرق میں ضعف ہے، لیکن مسند ابی حنیفہ میں منقول شدہ اسانید شیخین کی شرط پر ہیں اور دوسری سندوں میں بھی اکثر صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں۔ فکیف لا یقبل، اس پر اور بھی اعتراضات ہیں جنکے جوابات نیل الفرقان میں معارف السنن ص ۲۸۳ ج ۲، بذل الحجو وغیرہ میں ملاحظہ ہو، (۲) عن البراء بن عازبؓ قال ان النبی ﷺ اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیه الی قریب من اذنیہ ثم لا یعود (ابوداؤد ص ۱۰۹ ج ۱ بخاری فی الجزء ۱۰ طحاوی ص ۱۱۰ اسانید مختلفہ، دارقطنی، ابن عدی، احمد، ابن شیبہ، (وفی روایۃ) حتی یکون ابهاما ماہ قریباً من شحمة اذنیہ ثم لا یعود

شبیہ: ثم لا یعود کا جملہ یزید بن زیاد روای کی زیادتی ہے جو عبد الرحمن بن ابی الیٰس سے یہ حدیث روایت کرتا ہے دوسرے رواۃ کی روایت میں یہ زیادتی نہیں،

جواب: حکم بن عیینہ بھی یہ جملہ عبد الرحمن سے روایت کرتے ہیں تو یزید اس زیادتی میں متفق نہیں بلکہ اسکے متابع موجود ہے پھر یہ دونوں ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے،

(۳) عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ عن النبی ﷺ قال لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن عند افتتاح الصلوٰۃ وفی استقبال البیت والحسماء، المروۃ والموقنین والحجر (بخاری فی جزئہ ۱، حاکم وغیرہ)

(۴) عن عباد بن زبیر ان رسول اللہ ﷺ کان اذا افتتح الصلوۃ رفع یدیه فی اول الصلوۃ ثم لم یرفعهما فی شئی حتی یفرغ (یعنی درایہ)
 (۵) عن علیؓ مرفوعا قال کان یرفع یدیه فی اول تکبیرۃ من الصلوۃ ثم لا یرفع بعده (طحاوی، ابن ابی شیبہ مرفوعاً، بیہقی مؤتوفاً باسناد صحیح) (۶) عن الاسود قال رأیت عمر بن الخطابؓ رفع یدیه فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود (طحاوی ص ۱۳۳ ج ۱) قال ابن حجرؒ فی الدراية رجاله ثقة وقال العینی الحدیث علی شرط مسلم۔ (۷) عن ابن اسحق وکیع قال کان اصحاب عبد اللہؓ واصحاب علیؓ لا یرفعون ایدیہم الا فی افتتاح الصلوۃ (ابن ابی شیبہ باسناد صحیح) (۸) عن ابن عباسؓ قال ان العشرۃ المبشرۃ الذین شہد لہم رسول اللہ ﷺ بالجنة ما کانوا یرفعون ایدیہم الا فی افتتاح الصلوۃ (یعنی، طحاوی) (۹) عن جابر بن سمرۃ یقول قال خرج علینا رسول اللہ ﷺ فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذنا بخیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ (مسلم)
 (۱۰) تعامل خلفاء اربعہ چنانچہ آثار السنن ص ۱۰۱ ج ۱ میں ہے، واما الخلفاء الاربعۃ فلم یثبت عنہم رفع الأیدی غیر تکبیرۃ التحريم (۱۱) تعامل اہل مدینہ، ان مالکا رجح ترک الرفع بعمل اہل المدينۃ وهو قول غیر واحد من اہل العلم من اصحاب النبی ﷺ والتابعین (بدایہ) حطرح رفع یدین تو اتر اسناد سے ثابت ہے اس طرح ترک رفع تو اتر عمل سے ثابت ہے، علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یقیناً تو اتر عملی تو اتر اسناد سے دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے، اس طرح ترک رفع پر اور بھی متعدد احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہؓ ہیں اور ان دلائل پر بہت اعتراضات بھی کئے گئے اور احناف، ومالک وغیرہا کی طرف سے انکے قوی اور مضبوط جوابات بھی دئے گئے ہیں جنکی ذکر اس مختصر تالیف میں شاید مناسب نہ ہو،

دلائل رافعین کے جوابات : علامہ مجد الدینؒ نے ”سفر السعاده“ میں لکھا ہے رفع یدین کے متعلق چار سو احادیث و آثار ثابت ہیں لیکن محدثین فرماتے ہیں ان میں سے اکثر انتہائی ضعیف اور ناقابل استدلال ہیں یا وہ اپنے مدعی پر صراحۃً دل نہیں ہاں ابن عمرؓ کی حدیث جو سند اسلسلۃ الذهب ہے اور وہ بلاشبہ اسحٰق مالی الباب ہے لیکن اسکے باوجود وہ متناکئی وجوہ سے

مضطرب ہے، کیونکہ احادیث ابن عمرؓ سے ان دو جگہوں کے علاوہ اور متعدد جگہوں میں بھی رفع یدین ثابت ہوتا ہے چنانچہ طحاوی میں ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع اس طرح ہے عند کل خفض ورفع وركوع وسجود وقيام وقعود وبين السجدةين، حدیث نافع عن ابن عمرؓ (بخاری، مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) اور حدیث ابی حمید ساعدیؓ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۷۶ ج ۱) میں رکعتین سے اٹھتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے جس طرح ان مقامات میں رفع یدین احادیث صحیحہ سے ثابت ہو چکے باوجود شوافع ایک طریق کو لیتے ہیں اور بقیہ طرق کو منسوخ مانتے ہیں اس طرح احناف ایک طریق (یعنی عند الافتتاح) کو لیتے ہیں اور رکوع والے دو مواقع کے رفع یدین کو ابن مسعودؓ وغیرہ کی مذکورہ بالا روایات سے منسوخ مانتے ہیں (فما ہو جوابکم فهو جوابنا) چنانچہ عبداللہ بن زبیرؓ نے ایک شخص کو عند الركوع رفع یدین کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا مہ کان هذا شينا فعله رسول الله ﷺ وسلم ثم تركه (طحاوی، طبرانی) خود ابن عمرؓ سے ترک رفع ثابت ہے چنانچہ جابرؓ فرماتے ہیں صلیت خلف ابن عمرؓ عشر سنين فلم يرفع يديه الا هي التكبيرة الاولى من الصلوة (طحاوی، ابن ابی شیبہ، بیہقی)، الغرض رفع یدین ابتداء میں نماز کے ہر انتقال و تکبیر کے وقت مشروع تھا پھر رفتہ رفتہ متروک و منسوخ ہوتا چلا یہاں تک کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت مشروع و مسنون رہ گیا کیونکہ بالاتفاق نماز تدریجاً حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوئی ہے، اور حدیث مالک بن حویرثؓ یعنی حدث ان رسول الله ﷺ صنع هكذا، تجد وحدثت بردالت کرتے ہیں جو صرف وقوع واقعہ پر دال ہے نہ کہ دوام پر جس سے احناف کو بھی انکار نہیں انکار تو صرف دوام رفع کا ہے وہ تو ثابت نہیں ہوتا کیونکہ خود مالک بن حویرثؓ ملازم صحت نہیں کیونکہ آپ تو صرف بیس روز آنحضرت ﷺ کی خدمت میں رہے ہیں کما قال الحافظ في الاصابة الغرض یہ حدیث اس طرح دوسری احادیث سے رفع یدین کا محض وجود ثابت ہوتا ہے جس کے احناف قائل ہیں حالانکہ اختلاف دوام و استمرار میں ہے اسکے متعلق شوافع ایک بھی صریح اور صحیح حدیث پیش نہیں کر سکتے

وجوه ترجیح مذہب احناف وموالک: (۱) ترک رفع یدین بالقرآن ہے جیسا کہ

ارشاد ہے وقوموا لله قانتين (بقرہ آیت ۲۳۸) قانتین کا ایک تفسیر سامعین نے حدیث جابر بن عمرؓ میں اسکنوا فی الصلوة (مسلم، نسائی، ابوداؤد وغیرہ) ترک رفع یدین سے کیونکہ آپ ﷺ نے رفع یدین کو سکون فی الصلوة کے معانی قرار دیا (۳) (عظمیٰ احادیث)

متعارض ہیں اور قولی حدیث اسکنوا فی الصلوٰۃ معارضے سے سالم ہے لہذا وہ رائج ہوگی (۴) روایت ابن مسعودؓ میں کوئی اضطراب نہیں نہ انکا عمل اس کے خلاف منقول ہے بخلاف روایات ابن عمرؓ کے، (۵) ترک رفع یدین کے رواۃ اکابر صحابہ مثلاً ابن مسعودؓ، عمرؓ، علیؓ، وغیرہم ہیں جو صف اول میں کھڑے ہوتے تھے اور جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ، (۶) تعامل اہل کوفہ (جو صحابہ کا مرکز تھا) ترک رفع پر ہے (۷) ترک رفع کے رواۃ ائمہ فی الدین ہیں چنانچہ جب اوزاعیؒ نے ثبوت رفع پر یہ سند عالی پیش کی ”قَدْ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّ امَامَ الْعَظَمَاءِ فرمایا ” حَدَّثَنَا حَمَادٌ عَنْ اِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ الْخ“ اوزاعی کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں امام اعظمؒ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں لہذا اوزاعیؒ نے کہا علو اسناد کی بنا پر میری روایت رائج ہے اسکا جواب ابو حنیفہؒ نے اس طرح دیا کان حماد افقہ من الزھری وکان ابراھیم افقہ من سالم وعلقمہ لیس دون ابن عمرؓ فی الفقہ وانکانت لابن عمر صحبۃ ولہ فضل وعبد اللہ ہو عبد اللہ (مرقات، فتح القدیر) اس پر اوزاعیؒ خاموش ہو گئی اسلئے عام محدثین سے یہ قول ثابت ہے کہ ”الترجیح بنفقہ الرواۃ لا بعلو الاسناد“ (۸) ترک رفع سے سکون جو ارجح ہوتا ہے جو خشوع کو ملزم ہے چنانچہ ارشاد ہے قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الذین ہم فی صلواتہم خاشعون (المؤمنون آیت ۱) (۹) احادیث مجوزہ رفع اور مانع رفع کے تعارض کے وقت احادیث مانع کو ترجیح ہونی چاہئے (۱۰) لمعادیت ترک قاعدہ کلیہ پر مشتمل ہیں اور احادیث رفع امور جزئیہ پر عند التعارض امور کلیہ کی ترجیح ہوتی ہے، (۱۱) شریعت نے ابتداء صلوٰۃ کے لیے رفع یدین اور اثناء صلوٰۃ کے لیے تحویل وجہ کو علامت کے طور پر متعین فرمایا لہذا اوسط صلوٰۃ میں رفع یدین کرنا خلاف نظر و عقل معلوم ہوتا ہے (۱۲) روایات تین قسم کی ہیں (۱) رفع کے موافق (۲) رفع کے خلاف (۳) رفع سے خاموشی، تیسری قسم کی روایات حقیقت میں دوسری قسم کے موافق ہیں کیونکہ ناز نام افعال و آداب بیان کرنیکے وقت رفع کو بیان نہ کرنا اسکے عدم وجود کی کھلی دلیل ہے اسلئے ترک رفع کی روایات کا پلہ ہماری ہو جاتا ہے (۱۳) تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے متعلق جو حکمتیں بیان کی جاتی ہیں مثلاً (۱) نفی الکبریا عن غیر اللہ (۲) ح الدنیا (۳) اخبار اصم، (۴) اسقاط اصنام، (۵) تحریم فعلی وغیرہ یہ سب رفع یدین عند الختم کا مقتضی ہے واللہ اعلم بالصواب

واضح رہے کہ رفع یدین کے متعلق بہت ساری مستقل تصانیف موجود ہیں جیسے بخاریؒ کی^(۱) جزء رفع یدین، (۲) علامہ قنویؒ کا رسالہ رفع یدین، (۳) سندھ کی کشف الرین عن مسئلہ رفع یدین، (۴) شہید بالا کوٹؒ کی تنویر العینین، (۵) کشمیریؒ کی نیل الفرقدین اور (۶) بط البیدین اس طرح نور العینین، جلاء العینین وغیرہ اور احادیث کی شروحات میں اسکی مفصل بحث موجود ہے۔

جلسہ استراحت: حدیث عن مالک بن حویرث لم ینھض
حتی یستوی قاعدا۔ ”آنحضرت ﷺ پہلی اور تیسری رکعت پڑھ کر جب تک سیدھے بیٹھ نہ جاتے کھڑے نہیں ہوتے تھے“ یعنی جلسہ استراحت کرتے تھے، اسکے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایت) اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ مسنون نہیں البتہ جائز ہے

دلیل شوافع: حدیث الباب۔ دلائل جمہور: (۱) حدیث ابی ہریرہؓ قال
کان النبی ﷺ ینھض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ (اپنے قدموں کے پچھوپچھ) (ترمذی) (۲) تعامل اکثر صحابہ چنانچہ (الف) عن الشعبیؓ قال کان عمرؓ و علیؓ واصحاب رسول اللہ ﷺ ینھضون فی صلوٰتھم علی صدور اقدامھم (ابن ابی شیبہ) (ب) عن ابن مسعودؓ انه کان ینھض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ (ابن ابی شیبہ)

(۳) دلیل عقلی: (الف) جلسہ استراحت وضع صلوٰۃ کا خلاف ہے کیونکہ عبادات کی غرض یہ ہے کہ نفس کو مشقت میں ڈال کر اسکی اصلاح کیجائے چنانچہ حدیث میں آتا ہے اجور کم علی حسب نصبکم (ب) اگر جلسہ استراحت مسنون ہوتا تو اس میں کوئی ذکر منقول ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جوابات: (۱) اگر آنحضرت ﷺ سے جلسہ استراحت دائم ثابت ہوتا تو تمام واصفین صلوٰۃ اسکو نقل کرتے حالانکہ ایسا نہیں لہذا انکے مقابلہ میں یہ حدیث ضرور مرجوح ہوگی، (۲) جمع بین الروایات کی غرض سے حدیث الباب عذر یا ضعف یا مرض وغیرہ کی حالت پر محمول ہے چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد لا تباعدرونی فانی قد بدنت اسکے لئے مؤید ہے یا ایسا کہا جائے کہ یہ بیان نہ از کیلئے کیا تھا (بذل المجہ، ص ۲۵ ج ۲ معنی، التعلیق)

حدیث: عن وائل بن حجر قوله ثم وضع يده اليمنى على اليسرى (مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) یہاں دو مسئلے ہیں جن کے متعلق اختلاف ہے (۱) وضع یدین وارسال یدین، مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک ارسال الیدین مسنون ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہاتھوں کا باندھنا مسنون ہے۔

دلائل مالک: (۱) ابن الزبیر اور حسن بصریؒ سے ارسال ثابت ہے (۲) جب کوئی شخص بادشاہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو خوف و رعب کی وجہ سے ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہوتا ہے لہذا اللہ ذوالجلال کے سامنے بطریق اولیٰ ایسی کیفیت سے کھڑا ہونا چاہئے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث سهل بن سعد قال قال كان الناس يؤمرون ان يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلوة (بخاری، مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) حدیث قبیصۃ بن حلب عن ابيه قال كان رسول الله ﷺ يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۷۶ ج ۱) (۳) ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے قال انا معاشر الانبياء أمرنا ان نمسك بأيماننا على شمالكنا في الصلوة (دارقطنی) جوابات: (۱) ارسال انکا اجتہاد تھا جو احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں (۲) مالکؒ کا قیاس بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں معتبر نہیں (فتح الملہم ص ۲۹ ج ۲ بذل، التعلیق) محل وضع یدین: مذاہب: (۱) شافعیؒ (فی روایۃ امام نوویؒ) اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک فوق السرة اور تحت الصدر باندھنا مسنون ہے (۲) ابو حنیفہؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) اور ثورثیؒ کے نزدیک تحت السرة مسنون ہے

دلیل شوافع: حدیث وائل بن حجر قال صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره (ابن خزیمہ)

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) حدیث علقمہ بن وائل عن ابيه قال رأيت النبي ﷺ يضع يمينه على شماله في الصلوة تحت السرة (ابن ابی شیبہ) حافظ حدیث قائم بن قطلوبغا نے فرمایا اسکی سند قوی ہے، عابد سندئ نے ہر جالہ تناد (۲) حدیث سے لے کر قال من السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة (ابوداؤد، احمد، دارقطنی) یہ حدیث گویا ضعیف ہے لیکن یہ دوسری

روایات مثلاً ابی مجلز کی حدیث مصنفہ ابن ابی شیبہ میں اور ابو ہریرہؓ اور انسؓ کے آثار طحاوی شریف وغیرہ میں جو مروی ہیں اس سے اسکی تائید ہوتی ہے نیز لفظ من السستہ مرفوع حکمی پر دال ہے

جوابات: (۱) شوافع کا قول مشہور تحت الصدر کا ہے لہذا 'اعلیٰ صدرہ' سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے اگر ان کا مذہب علی صدرہ تسلیم کیا جائے تو کہا جائیگا کہ اس طریق میں ایک راوی مؤکل بن اسماعیل ہے قال الذہبی ہو کثیر الخطاء، قال الصمہودی قولہ علی صدرہ غیر محفوظہ، قال ابوزرعہ فی حدیثہ خطأ کثیر (۳) اسکے متن میں بھی اضطراب ہے کیونکہ حافظ براز نے عند صدرہ روایت کیا ہے (۴) جواز پر محمول ہے،

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) دلیل شوافع واقعہ جزئی پر دال ہے اور حدیث علیؓ ضابطہ کلیہ پر (۲) علیؓ وائلؓ سے صلوة النبی کے زیادہ واقف ہیں (۳) وضع یدین دونوں طریقے سے ثابت ہے لیکن عادیۃ ادب تحت السرہ میں ہے لہذا وہی رائج ہے (۴) اس میں کیفیت وضع رجال اور کیفیت وضع نساء کے مابین تمیز ہو جاتی ہے،

حدیث: عن الفضل بن عباسؓ قولہ الصلوۃ مثنی مثنی

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعی، احمدؒ اور احناف کے نزدیک رات اور دن میں ایک سلام سے دو دو رکعت کر کے نفل پڑھنا افضل ہے (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک خواہ دن میں ہو یا رات میں چار چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے (۳) ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک دن میں چار چار رکعتیں اور رات میں دو دو رکعتیں افضل ہیں یہی مسلک رائج ہے (۴) مالکؒ کے نزدیک رات میں چار رکعت نفلیں ایک سلام سے پڑھنا جائز ہے (کما حاکہ ابن دقیق العید فی العمدۃ)

دلائل شوافع وحنابلہ: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ابن عمرؓ وابی ہریرہؓ صلوة اللیل والنہار مثنی مثنی (ترمذی، ابوداؤد) ہذہ الجملة للمقصر لحصر المبتدأ فی الخبر فحملہ الشوافع والحنابلہ علی ان القصر للافضلیۃ - دلائل ابو یوسفؒ و محمدؒ: (۱) حدیث ابن عمرؓ صلوة اللیل مثنی مثنی وصلوة النہار أربع أربع (کتاب الحجج للامام محمدؒ) (۲) حدیث ابن مسعودؓ انه کان یواظب فی صلوة الضحیٰ علی أربع رکعات

دلائل ابو حنیفہ: (۱) حدیث ابن مسعود (ما رافقا) (۲) حدیث عائشہؓ قالت
 كان النبی ﷺ یصلی صلوٰۃ العشاء فی جماعة ثم یرجع الی اہله
 فیرکع اربع رکعات (ابوداؤد) وغیرہما،
ویل مالک: حدیث ابن عمرؓ عن النبی ﷺ انه قال صلوٰۃ اللیل
 مثنی مثنی (ترمذی) یعنی رات میں دو رکعت کر کے نفل پڑھنا جائز ہے اور اس سے زیادہ
 جائز نہیں۔

جوابات: (۱) مالکؒ نے جو فرمایا کہ دو رکعت کے علاوہ یعنی چار رکعت پڑھنا جائز نہیں یہ صحیح
 نہیں کیونکہ احادیث مذکورہ سے چار رکعت پڑھنا بھی ثابت ہے (۲) حدیث الباب کا مطلب یہ
 ہے کہ ہر دو رکعت میں تشہد و قعدہ ضروری ہے کیونکہ اسکے آگے ”تشہد فی کل رکعتین“ اس پر دال
 ہے (۳) یا یہ بیان جواز پر محمول ہے (۴) یا اس سے ایک رکعت سے منع کیا گیا اور شوافع کی
 دوسری دلیل میں النہار کا جو لفظ ہے وہ غیر محفوظ ہے چنانچہ اقطبیؒ ”کتاب العلل“ میں
 فرماتے ہیں ”ذکر النہار فیہ وہم“ اس طرح احمدؒ ابن معینؒ اور ابن حبان نے نہار والے
 طریق کو معطل قرار دیا ہے (معارف السنن ص ۱۷ ج ۳ عرف الثذی)

باب ما یقرأ بعد التکبیر

حدیث: عن ابی ہریرۃ..... قال أقول اللہم باعد بینی و بین

خطایای

مسئلہ خلا فیہ مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر
 مسنون نہیں بلکہ تحریمہ کے بعد ہی فاتحہ شروع کر دینا چاہئے (۲) جمہور کے نزدیک تکبیر و فاتحہ کے
 درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے ہاں اسکی تعیین میں اختلاف ہے (الف) شوافع کے نزدیک انی
 وجہت وجہی الخ پڑھنا افضل ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ دعاء مذکور فی الباب
 افضل ہے (ب) ابو حنیفہؒ، احمدؒ اور محمدؒ کے نزدیک فرائض میں صرف ثنا پڑھنی چاہئے (ج) ابو
 یوسفؒ، اسحاقؒ کے نزدیک ثنا کیساتھ انی وجہت الخ بھی جمع کر لینا چاہئے،

دلائل مالک: (۱) عن انسؓ کان النبی ﷺ وابو بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ
 یفتتحون الصلوٰۃ بالحمد لله رب العلمین (ترمذی) باب فی

افتتاح الصلوٰۃ بالحمد لله رب العلمین (۲) عن عائشةؓ کان النبی ﷺ یفتتح الصلوٰۃ بالتکبیر والقراءة بالحمد لله (مسلم)

دلائل جمہور: (۱) وہ احادیث الباب جن میں تکبیر کے بعد بہت سی دعاؤں کا ذکر ہے اس طرح ترمذی کی وہ اکثر احادیث جو باب مایقول عند افتتاح الصلوٰۃ کے تحت مذکور ہے، احادیث میں تو بہت سی دعائیں ہیں ائمہ کرام نے اپنے اپنے مذاق کے موافق ایک کو دوسری پر ترجیح دیا ہے، جو ابیات دلائل مالک: (۱) دونوں حدیثوں میں افتتاح سے افتتاح قرأت جبریہ مراد ہے لہذا قرأت سریہ میں دعا پڑھنا اسکے منافی نہیں (۲) قرأت التواحمد سے ابتداء ہوتی ہے اس سے دوسرے اذکار کی نفی نہیں ہوتی (عرف الثذی ۱۱۵، بذل الجود ص ۲۶ ج ۲ وغیرہا)

باب القراءة فی الصلوٰۃ

سوال وفاق ۱۴۱۳ھ

عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

یہاں دو مسئلہ خلافیہ ہیں (۱) رکعت فاتحہ وضم سورہ (۲) قرأت خلف الامام

(۱) مسئلہ: مذاہب: (۱) شافعی، احمد، مالک، (فی روایت) کے نزدیک قرأت فاتحہ ہر نماز میں فرض ہے اور ضم سورہ مستحب ہے (۲) مالک (فی الروایۃ المشہورۃ) کے نزدیک دونوں فرض ہے (۳) ابو حنیفہ، مالک (فی روایت) کے نزدیک مطلق قرأت فرض ہے اور تعین فاتحہ اور ضم سورہ فرض نماز کی پہلی دونوں میں اور سنن ونوافل کی ہر رکعت میں واجب ہے ان کے بغیر نماز صحیح ہو جائے گی لیکن ترک واجب کی بنا پر ناقص ہوگی،

دلیل شوافع وحنابلہ: (۱) عن عبادة بن الصامتؓ قال قال رسول

الله ﷺ لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (متفق علیہ) یہاں فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی گئی لہذا معلوم ہوا یہ فرض ہے اس مضمون پر اور بھی احادیث موجود ہیں،

دلیل مالک: فی روایت لمسلم لمن لم يقرأ بام القرآن فصاعدا،

اس سے معلوم ہوتا ہے سورۃ فاتحہ جسطرح فرض ہے اس طرح ضم سورہ بھی

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن (المزل آیت ۳۰) یہاں لفظ ما عام ہے نہ کہ مجمل جو مطلق قرآن کی فرضیت پر دال ہے لہذا خبر واحد کے ذریعہ مطلق کی تنقید نہیں کی جاسکتی۔

شبیہ: حدیث الباب تو خبر مشہور ہے اس کے ذریعہ کتاب اللہ کی تنقید اور زیادتی درست ہے
جوابات: (الف) خبر مشہور ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ اسمیں تابعین کا اختلاف نہ ہو، حالانکہ اس مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے، (ب) علی سبیل التسلیم اس خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے جو محکم ہے یہ تو محکم نہیں کیونکہ یہ فقہی کمال کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا اس سے زیادتی جائز نہ ہوگی،

(۲) وہ حدیث ابی ہریرۃ جو حدیث حدیث مسی فی الصلوۃ کے نام سے مشہور ہے اس میں آنحضرت ﷺ نے ان کو ثم اقراما تیسرے معک من القرآن سے خطاب فرمایا کسی معین سورہ پڑھنے کیلئے حکم نہیں فرمایا، (بخاری ص ۱۰۹، مشکوٰۃ ص ۵۷ ج ۱) (۳) عن ابی ہریرۃ قال قال رسول الله ﷺ اخرج فناد في المدينة ان لا صلوۃ الا بالقرآن ولو بغنائة الكتاب فما زاد (ابوداؤد وغیرہ) یہاں بالقرآن ولو بغنائۃ الكتاب اور نماز صراحتہ دال ہے کہ قراءت فاتحہ کی کوئی تخصیص نہیں،

حدیث الباب اس طرح اور بھی متعدد دلائل کی روشنی میں احناف فاتحہ کو واجب قرار دیتے ہیں فرض قرار نہیں دیتے،

جوابات: (۱) فصاعدا کی زیادتی مسلم، ابوداؤد، اور اس کے مترادف کلمات نماز اذواتیسرے سورۃ معبوا سورۃ فی فریضۃ وغیرہ کتب احادیث میں صحیح متن و سند کے ساتھ موجود ہیں تو قراءت فاتحہ کو فرض اور ضم سورہ کو مستحب کہنا کس طرح صحیح ہوگا، (۲) خبر واحد بالا جماع غلطی الثبوت ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی اسلئے یہ کہا جائے کہ قرآن نے مرتبہ فرض کو بیان کیا اور حدیث نے مرتبہ وجوب کو (۳) صحیح احادیث منقولہ خصوصاً 'خدا ج' کے قرینہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ لفظ لافقی کمال پر محمول ہے اور اس سے دلیل مالک کا جواب بھی ہو گیا،

وجوہ ترجیح: (۱) احناف کی مؤید احادیث کی تعداد، قائلین رکنیت فاتحہ کی تعداد سے زیادہ ہے، (۲) احادیث احناف صریح، محکم اور غیر محتمل بخلاف احادیث شوافع کے (۳) مسلک احناف میں عمل بجمع الاحادیث ہوتا ہے اور ان کے مسلک میں عمل بالبعض اور اسقاط البعض لازم

آتا ہے،

مسئلہ۔ قرأت خلف الامام: یہ ایک مشکل ترین مسئلہ ہے کیونکہ اسکمیں وجوب و تحریم کا اختلاف ہے اس لئے علامہ قسطلانی نے فرمایا کہ میں کبھی مقتدی ہو کر نماز نہیں پڑھتا ہوں کیونکہ اگر قرأت پڑھوں تو مسلک احناف وغیرہ کی بنا پر مرتکب مکروہ تحریمہ ہوں گا اور اگر نہ پڑھوں تو مسلک شوافع کی بنا پر تارک واجب ہوں گا،

مذاہب: (۱) مالکؒ اور فقہاء اہل مدینہ کے نزدیک سری نماز میں مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ مستحب ہے اور جہری میں مکروہ تحریمی ہے (۲) احمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) (بمقام عراق قبل ورود مصر) کے نزدیک نماز سری میں مطلقاً اور نماز جہری میں اسوقت جب کہ مقتدی امام سے اتنا دور ہو کہ قرأت نہ سن سکے تو مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ مستحب ہے ورنہ نہیں (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۲۵۷ ج ۱) (۳) شافعیؒ (فی الروایۃ المشہورۃ) بخاریؒ، ترمذیؒ، ابن المبارکؒ کے نزدیک سری اور جہری دونوں میں واجب ہے (۴) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ اور جہور فقہاء و محدثین کے نزدیک جہری اور سری دونوں میں مکروہ تحریمی ہے (موطا امام محمد ص ۹۷، فتح القدیر ص ۲۴ ج ۲ وغیرہما) (۵) موجودہ غیر مقلدین کے نزدیک سری اور جہری دونوں میں فرض ہے کہ اس کے نہ پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی حالانکہ ائمہ اربعہ اور تمام محدثین نماز جہری میں قرأت خلف الامام کے مکروہ ہونے پر متفق ہیں کیونکہ شافعیؒ کے تحقیقی قول جو انکی کتاب الام ص ۱۵۳ ج ۲ میں مذکور ہے صرف سری نماز میں وجوب قرأت کے قائل ہیں، ابن تیمیہ بھی نماز جہری میں ترک قرأت فاتحہ کے قائل ہیں

دلائل شوافع اور غیر مقلدین: (۱) عن عبادة بن الصامتؓ مرفوعاً لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (رواه اصحاب الصحاح، مشکوٰۃ ص ۸ ج ۱) (۲) لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۸ ج ۱) (۳) لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة فريضة وغیرہا (ابوداؤد، احمد) وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ صلوة عام ہے جہریہ ہو یا سریہ ہو فرض ہو یا نفل، نیز لفظ من عام ہے جس میں امام مفرد اور مقتدی شامل ہیں لہذا ہر نماز میں سورۃ فاتحہ کی قرأت ضروری ہوگی، (۴) عن ابی ہریرۃؓ من صلی صلوة لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج ثلاثا غیر تمام فقیل لا بی ہریرۃؓ انا نکون

وراء الامام قال اقرء بها في نفسك (موطأ محمد ص ۹۵، مشکوٰۃ ص ۷۸ ج ۱) (۵)
 عن عبادة بن الصامتؓ قال كنا خلف النبي ﷺ في صلوة الفجر
 فقرأ فتقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلمكم تقرأون خلف امامكم
 قلنا نعم يا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا
 صلوة لمن لم يقرأ بها (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص ۸۱ ج ۱) اس سے واضح ہوتا ہے کہ
 جہری نماز میں بھی مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ ضروری ہے

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له
 وانصتوا لعلکم ترحمون (اعراف ۲۰۴) احمد بن حنبل فرماتے ہیں: اجمع الناس
 على ان هذه الاية نزلت في الصلوة (معنی لابن قدامہ ص ۶۵ ج ۲)

اگر اس کی شان نزول خطبہ جمعہ کے متعلق کہی جائے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ جمعہ کی فرضیت مدینہ
 میں ہوئی اور یہ آیت مکی ہے اگر تسلیم بھی کی جائے تب بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ اعتبار عموم الفاظ کا
 ہوتا ہے نہ کہ خصوصی شان نزول کا یہاں تلاوت قرآن کے وقت غور کے ساتھ توجہ کرنے اور سننے
 اور خاموش رہنے کا حکم دیا گیا لہذا صلوة جہریہ میں استماع کا حکم ہوگا اور صلوة سریہ میں انصات کا

الحاصل باری تعالیٰ کا قول فاقروا تا تیسرے امام مقتدی وغیرہ سب پر قرأت فرض تھی لیکن پھر
 اس آیت سے مقتدی کے حق میں منسوخ ہوگئی، (۲) عن جابر بن عبد الله مرفوعا
 من كان له امام فقلوة الامام له قراءة (مصنف عبدالرزاق، مسند احمد وغیرہما)

اگر مقتدی بھی قرأت پڑھے تو دو قرأتیں جمع ہو جائیں گی حالانکہ یہ حدیث کے صریح
 خلاف ہے (۳) عن ابی موسیٰ مرفوعا (وفیه) فاذا کبر فکبروا واذا
 قرأ فانصتوا (مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہم) اس حدیث سے معلوم ہوا قرأت امام کا کام
 ہے اور مقتدیوں کا کام صرف خاموش رہنا ہے آنحضرت ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ جب امام جہر
 کرے تو تم خاموش رہو بلکہ جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو لہذا یہ سری اور جہری ہر نماز
 کو شامل ہوگا، (۴) عن ابی ہریرة ان رسول الله ﷺ انصرف من صلوة
 جهر فیها بالقراءة فقال هل قرأ معی احد منکم اثنا فقال رجل نعم
 یا رسول الله فقال انی اقول مالی انازع القرآن فقال فانتھی الناس

عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه بالقراءة من الصلوات
(ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص ۸۱ ج ۱، موطا مالک ص ۲۹)

اس حدیث میں چار جملے ترک قرأت خلف الامام کی دلیل ہیں (۱) جب آنحضرت ﷺ نے پوچھا کہ کسی نے قرأت پڑھی؟ تو معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی طرف سے قرأت کا حکم نہیں تھا (۲) اگر قرأت کا حکم ہوتا تو جماعت صحابہ سب کہتے جی ہاں! ہم نے پڑھی مگر صرف ایک شخص نے کہا (۳) آپ ﷺ نے قرأت خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دیا یعنی دوسرے کے حق میں دخل اندازی کرنا ہے تو معلوم ہوا کہ قرأت امام ہی کا حق ہے (۴) حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جملہ صحابہ قرأت سے رک گئے وہذا صحیح یہ بھی ترک قرأت خلف الامام پر دال ہے، (۵) عن ابی ہریرۃ مرفوعا اذا امن الامام فامنوا (وفی روایۃ) اذا امن القاری (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص ۹ ج ۱) فامنوا یہاں مقتدی کوتاہین میں امام کے اتباع کا حکم دیا گیا لہذا وہ فراغت امام عن الفاتحہ کا انتظار کرتا رہے گا اور وہ منتظر یعنی مقتدی غیر قاری ہونا چاہئے (۶) عن عبد الله بن عمر مرفوعا اذا صلى احدكم خلف الامام فحسبه قراءة الامام (موطا مالک ص ۲۹، دارقطنی ص ۱۵۴ ج ۱) (۷) عن ابی ہریرۃ مرفوعا كل صلوة لا يقرأ فيها بام الكتاب فهي خداج الا صلوة خلف الامام (کتاب القرأت صحیح ص ۱۳۵) (۸) عن الشعبي قال ادركت سبعين بدريا كلهم يمنعون المقتدى عن القراءة خلف الامام (روح المعاني ص ۱۳۵ ج ۹) (۹) علامہ عینیؒ عمدة القاری میں لکھتے ہیں قد روى منع القراءة عن ثمانين نفرا من الصحابة منهم المرتضى والعبادلة الثلاثة (۱۰) عن سعد بن ابی وقاص وددت ان الذى يقرأ خلف الامام فى فيه جمرة (جزء القراءة صحیح ص ۱۱) (۱۱) عن ابن عمر مرفوعا خلف الامام كفته قرأته (موطا محمد ص ۹۷) (۱۲) قال الامام عبد الرزاق اخبرني موسى بن عقبة ان رسول الله ﷺ وابا بكر وعمر وعثمان كانوا ينهون عن القراءة خلف الامام (مصنف عبد الرزاق ص ۱۳۹ ج ۲ وغیر)

دلائل عقلی: (الف) مدرک رکوع مدرک رکعت ہونے پر ائمہ کا اتفاق ہے اب جو مقتدی حالت رکوع میں شامل ہوا اس سے تو قرأت فاتحہ ترک ہوگئی لہذا اس کے متعلق رکعت فاتحہ کا قول غیر صحیح ہونا لازم آتا ہے، (ب) امام اور مقتدی کی نماز حکما ایک ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے

سُورَةُ الْاِمَامِ سُوْرَةُ لِمَنْ خَلْفَهُ“ اس طرح امام کا ضم سورہ مقتدی کیلئے بھی بالا جماع کافی ہے لہذا امام کی قرأت مقتدی کیلئے کافی ہونا چاہئے، (ج) یہ قانون ہے کہ بادشاہوں کے دربار میں صرف امیر و فدیہ متکلم ہوتا ہے اور اس کی بات سب رفقاء کی بات سمجھی جاتی ہے یہاں بھی جب سب کی طرف سے امام کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرنے کیلئے نمائندہ اور امیر بنایا گیا تو اس کی قرأت تمام مقتدیوں کی طرف سے سمجھی جائے گی، اور بھی بہت سی دلائل نقلی و عقلی ترک قرأت خلف الامام پر موجود ہیں اس کے لئے مطلوبات ملاحظہ ہو،

جوابات دلائل شوافع: (۱) عبادہ بن الصامت کی حدیث میں فصاعداً کی زیادتی سفیان بن عیینہ، اوزاعی، معمر، شعب، ابن اسحاق، صالح بن کیسان وغیرہم ثقہ راویوں سے ثابت ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس حدیث کا حکم اس شخص کیلئے ہے جس پر قرأت فاتحہ کے ساتھ ساتھ قرأت سورہ بھی ہے اور بالا جماع قرأت سورہ کا وجوب صرف امام و مفرد کیلئے ہے نہ کہ مقتدی کیلئے، نیز فصاعداً کے ہم معنی کلمات مثلاً و سورۃ فریضة فما زاد، وما تیسر، وبام القرآن، وبما شاء اللہ، بھی صحاح وغیرہ میں موجود ہیں اس لئے امام احمد نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب اذا كان وحده، ثوری نے فرمایا ہذا لمن یصلی وحده۔ اور لفظ ”من“ اگرچہ عمومیت کیلئے موضوع ہے لیکن دلیل تخصیص سے اس کو تخصیص کیجاتی ہے مثلاً قوله تعالیٰ ”و یستغفرون لمن فی الارض“ یہاں صرف مومنین کیلئے دعا و استغفار کرنا مراد ہے نہ کہ زمین پر رہنے والے سب کیلئے لہذا دوسری احادیث کے قرینہ پر یہاں من سے مراد صرف امام و مفرد ہے،

(۲) یا کہا جائے کہ قرأت عام ہے حقیقی ہو یا حکمی اور مقتدی حکما قاری ہے چنانچہ حدیث جابرؓ میں ہے ”قراءة الامام له قراءة“

(۳) حدیث ابو ہریرہؓ کو مجوزین قرأت خلف الامام سورہ فاتحہ کے وجوب پر نص سمجھتے ہیں حالانکہ اس سے استدلال امور ذیل کے ثبوت پر موقوف ہے (۱) لفظ ’من‘ یہاں قطعی طور پر عموم کیلئے ہے (۲) جس چیز پر لفظ خداج بولا جائے وہ کالعدم ہو۔ (۳) لفظ ”غیر تمام“ رکینت پر دال ہو (۴) اقراراً بھا فی نفسک قطعی طور پر آہستہ پڑھنے پر دال ہو حالانکہ لفظ من یہاں عموم کیلئے نہ ہونے کی بحث ابھی گزر چکی، اور لفظ خداج سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں ہے ”الصلوة مثنی مثنی۔۔۔ وتقول یارب یارب فمن لم

یفعل فهو خداج (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱)

نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر یارب یا رب نہ کہنے والے کی نماز پر خداج کا اطلاق ہوا ہے حالانکہ نماز اس کے بغیر بالاتفاق صحیح ہے اسی طرح لفظ غیر تمام غیر رکن کے ترک پر بولا گیا، کما قال النبی علیہ السلام اقامة الصف من تمام المصلوۃ (بخاری) وقال علیہ السلام فان تسویۃ الصفوف من تمام المصلوۃ (مسلم) حالانکہ بالاتفاق صفوں کی درستگی رکن مصلوۃ نہیں ہے اس طرح قرآۃ فی النفس کے معنی تدبر فی الالفاظ اور تفکر فی المعانی ہیں چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں، اذا قرأتها فی نفسک لم یکتباھا (النهاية ص ۲۶۷ ج ۴)

فرشتے جس چیز کو نہیں لکھتے ہیں وہ غور و تدبر ہی ہے کیونکہ قرأت سریہ کو وہ لکھتے ہیں اور باری تعالیٰ کا قول و اذکر ربک فی نفسک (الآیۃ) میں بالاتفاق ذکر قلبی مراد ہے (۴) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں یا کہا جائے کہ ابو ہریرہؓ کا مسلک نماز سری میں یہ ہے کہ مقتدی کیلئے قرأت خلف الامام ایک امر مستحسن ہے لیکن یہ انکا اجتہاد ہے لہذا یہ احادیث صریحہ صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے اور عبادہ بن صامتؓ کی دوسری حدیث کے جوابات:

(۱) یہ ہجرت سے پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ عبادہ بن صامتؓ ان صحابہ میں سے ہیں جنہوں نے بیعتہ العقبة میں بیعت اسلام کی ہے اور ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں لہذا ان کی روایت رائج اور معتبر ہے۔

(۲) یہ روایت متعدد وجہ سے معلول ہے (الف) اس کی سند میں ایک راوی مکحول شامی ہے جو مدلس ہے اور وہ عنعنہ سے روایت کرتے ہیں اور مدلس کا عنعنہ بالاجماع غیر مقبول ہے (ب) سند میں اضطراب ہے مشہور اسانید درج ذیل ہیں (۱) مکحول عن عبادہ (۲) مکحول عن نافع بن محمود عن عبادہ مکحول عن محمود عن ابی نعیم انہ سمع عبادہ وغیرہ (ج) متن میں بھی اضطراب ہے مثلاً لا تقراءوا الابام القرآن سرافی انفسکم (دارقطنی) لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب (دارقطنی)

علامہ محمد یوسف بالنوریؒ نے معارف السنن ص ۴۰۳ ج ۳ میں آٹھ مختلف اسانید اور پندرہ مختلف متون سے نقل فرمایا ہے -

(د) مکحول سے نقل کرنے والا محمد بن اسحاقؒ گو تاریخ و مغازی میں معتبر ہیں لیکن حدیث میں

بالخصوص سنن واحکام میں ضعیف ہیں، امام مالکؒ وغیرہ کے نزدیک راوی موصوف کذاب و دجال ہیں۔

(۶) حدیث عبادہ کی بعض روایت میں ”خلف امامکم“ کا لفظ ہے اس کے متعلق علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ خلف امامکم کی قید موقوف ہے (۷) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فصل الخطاب میں لکھتے ہیں کہ لفظ خلف امامکم یقیناً مدرج ہے اگر کوئی شخص اس کے مدرج ہونے پر قسم کھائے تو وہ ہرگز حائث نہ ہوگا کیونکہ امام زہریؒ سے سفیان بن عیینہؒ یونسؒ، صالحؒ، معمرؒ، ابن جریجؒ، اوزاعیؒ، شعبؒ وغیرہ بہت سے ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے لیکن ان میں سے کسی نے بھی لفظ خلف امامکم ذکر نہیں کیا سوائے کھولؒ اور ابن السخیؒ وغیرہ کے جو ضعیف ہیں اور ضعیف راوی کی زیادتی قابل قبول نہیں ہوتی، (۸) اہل لفظ کا قاعدہ ہے کہ ہجرت سے استثناء کے وقت صرف مستثنیٰ میں اباحت پیدا ہوتی ہے نہ کہ وجوب و رکنیت اس سے قرأت فاتحہ مباح ثابت ہوتی ہے لہذا انکا مدعی اس سے ثابت نہیں ہوگا، الغرض قائلین وجوب کے پاس جو دلائل صحیحہ ہیں ان سے مدعی ثابت نہیں ہوتا ہے اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں، اس کی تفصیلی بحث غیث الغمام اور امام الکلام فیما يتعلق بالقراءة خلف الامام مصنفہ مولانا علامہ عبدالحی لکھنویؒ فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب مصنفہ علامہ کشمیریؒ، ہدایۃ المعتزلی فی قرأۃ المقتدی مصنفہ حضرت گنگوہیؒ توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام مصنفہ حجت الاسلام محمد قاسم نانوتویؒ اور احسن الکلام فی ترک القرأت خلف الامام مصنفہ مولانا سرفراز خان اور رسالہ خلف الامام خاتمۃ الکلام فی القراءة مصنفہ عمر احمد عثمانیؒ مع تقریظ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ وغیرہ ملاحظہ ہو،

صلوۃ المفترض خلف المتنفل

حدیث: عن جابر قال کان معاذ بن جبل یصلی مع النبی ﷺ ثم یأتی فیؤم قومہ یعنی حضرت معاذؓ نبی علیہ السلام کے پیچھے فرض نماز پڑھتے پھر اپنی قوم کی امامت کرتے تھے، اقتداء المفترض خلف المتنفل کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک متنفل کے پیچھے مفترض کا اقتداء صحیح ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اور اکثر تابعین کے نزدیک صحیح نہیں

دلیل شافعیؒ و احمدؒ: حدیث الباب، دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابی ہریرۃؓ الامام ضامن الخ (ترمذی، ابوداؤد، احمد وغیرہ مشکوٰۃ ۶۵ ج ۱) امام کی کفالت

صحت و فسادِ صلوٰۃ کے اعتبار سے ہوتی ہے متغفل تو چھوٹا ہے اور بڑی چیز (مفترض) کو چھوٹی چیز (متغفل) کے ضمن میں نہیں لایا جاسکتا ہے لہذا اقتداء المفترض خلف المتغفل صحیح نہیں (۲) مشروعیتِ صلوٰۃ خوف، کیونکہ اگر صلوٰۃ مفترض خلف المتغفل جائز ہوتی تو ایک ہی امام دونوں جماعت کو ایک دفعہ بیت فرض اور ایک دفعہ بیت نفل پڑھا دے سکتے حالانکہ ایسی آسان صورت اختیار نہیں کی گئی بلکہ منافی صلوٰۃ مشی کثیر عمل کثیر کی اجازت دیکھی جو اسکے عدم جواز پر دال ہے،

جوابات: (۱) ہو سکتا ہے آنحضرت ﷺ کیساتھ معاذ کی نماز نفل کی نیت سے ہوئی اور اپنی قوم کے ساتھ بیت فرض (۲) یہ اس زمانہ کی بات ہے جبکہ تکرار فریضہ جائز تھی پھر منسوخ ہو گئی جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے بھی رسول اللہ ﷺ ان نصلی فریضۃ فی یوم مرتین (طحاوی) یہ بات معلوم ہے کہ نبی اباحت کو مقتضی ہوتی ہے (۳) یہ معاذ کا اجتہاد تھا جب آنحضرت ﷺ کو اسکا علم ہوا تو فرمایا کہ اما ان تصلی معی واما ان تحنف معہم (طحاوی، بذل ص ۳۳۶ ج ۱) یعنی تو صرف میرے ساتھ پڑھو یا فقط انکو پڑھاؤ اور انکے ساتھ آسان کرو اور زیادہ لمبی نہ کرو۔

پہلا جواب پر اعتراض: مسند شافعیؒ اور بیہقی وغیرہ میں فیصلی بہم العشاء وہی لہ نافلۃ کے الفاظ وارد ہیں، **جوابات:** (۱) اسکا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسرے نماز پڑھنا زیادتی اجر کا باعث تھا کیونکہ پہلی نماز نفل تھی (۲) ”وہی لہ نافلۃ“ کی زیادتی تو صحاح میں موجود نہیں اسکے متعلق احمدؒ فرماتے ہیں اخشی ان لا تکن محفوظۃ اور ابن جوزیؒ فرماتے ہیں بذہ الزیادۃ لا تصح (۳) یہ جابرؒ یا کسی راوی کا قول بھی ہو سکتا ہے (مرقاۃ ص ۲۰۷ ج ۳، فتح الملہم ص ۸۲ ج ۲، بذل ص ۳۳۳ ج ۱ وغیرہ)

عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ ﷺ یقرأ فی الفجر یوم الجمعة بالتم تنزیل فی الركعة الاولى وفي الثانيہ هل اتی علی الانسان

اختلاف: مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الم تنزیل یعنی سورہ سجدہ اور بل اتی الخ کی قرأت کرنا ضروری ہے (۲) احناف کے نزدیک ضروری نہیں

دلیل شوافع: حدیث الباب، **دلیل احناف:** آنحضرت ﷺ سے جمعہ کے دن فجر کی نماز میں مذکورہ سورتوں کی قرأت پر دوام ثابت نہیں لہذا افضل یہ ہے کہ کبھی کبھی ان سورتوں کو بھی پڑھا جائے اگر ان دو سورتوں کو اسی دن واجب سمجھ کر پڑھے تو مکروہ ہے اور واضح رہے کہ سورہ

سجدہ میں ایک آیت سجدہ کی ہے اسکی تلاوت پر سجدہ واجب ہو جاتا ہے اور بعض شوافع نے لکھا ہے کہ بعض دنوں میں امام کیلئے اس سجدہ تلاوت کے ترک اولیٰ ہے یہ بات بلا دلیل ہے لہذا اسکا کوئی اعتبار نہیں،

مسئلہ امین

حدیث: عن وائل بن حجر قال سمعت رسول اللہ ﷺ قرأ

غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال امين مدبها صوته

تائین کس کا وظیفہ ہے؟ مذاہب: (۱) مالک (فی روایۃ مشہورۃ) اور ابو حنیفہ (فی روایۃ) کے نزدیک امام امین نہ کہے صرف مقتدی امین کہے، (۲) ابو حنیفہ مالک (فی روایۃ) شافعی، احمد اور جمہور فقہاء کے نزدیک صلوة جہریہ میں امام و مقتدی دونوں امین کہے

حکم تائین: ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہے اصحاب طواہر کے نزدیک واجب اور فرقہ امامیہ کے نزدیک بدعت ہے

دلیل موا لک: حدیث ابی ہریرۃ مرفوعاً اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا امین (موطأ مالک ص ۲۰، بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص ۹۷ ج ۱) وجہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث میں تقسیم ہے اور تقسیم منافی شرکت ہے لہذا امام امین نہ کہے،

دلیل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن وائل بن حجر قال سمعت رسول اللہ ﷺ قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال امين مدبها صوته، (ترمذی، ابوداؤد، دارمی، مشکوٰۃ ص ۸۰)

جوابات من جانب جمہور: حدیث ابی ہریرۃ امام کی امین سے ساکت ہے اور احادیث مذکورہ ناطق ہیں، ناطق ساکت پر مقدم ہوتا ہے، (۲) یا کہا جائے اس حدیث کا مقصد موضع تائین بیان کرنا ہے، نہ کہ تقسیم و طائف کیونکہ بعض روایات میں یہ لفظ زیادہ ہے قال علیہ السلام فان الامام يقولها وهو نص لا يقبل التاويل (اخرج النسائي في سننه وعبد الرزاق في مصنفه لہذا یہ حدیث مختصر ہے)

جہر و اخفاء تائین میں اختلاف: اس بات پر امت محمدیہ کا اجماع ہے کہ آمین جہر اور سرا

دونوں طریقہ سے کہنا جائز ہے صرف افضلیت میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) احمدؒ اور شافعیؒ کا قول قدیم (ورود مضر سے قبل) یہ ہے کہ جہری نمازوں میں امام اور مقتدی دونوں امین بالجہر کہنا افضل ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ کے قول جدید، نحویؒ، ثوریؒ، شعبہؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں دونوں کیلئے امین بالسر کہنا افضل ہے

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) وائل بن حجرؒ کی حدیث جو سفیان ثوریؒ سے مروی ہے جس میں وم بھا صوتہ کا لفظ ہے، (۲) عن ابی ہریرہؓ قال کان النبی ﷺ اذا فرغ من قراءة القرآن رفع صوته وقال امین (دارقطنی، حاکم) (۳) حدیث الباب میں اذا امن الامام فامنوا میں امام کی تأمین کے ساتھ مقتدی کو امین کہنے کا حکم دیا گیا اور امام کی تأمین بغیر جہر کس طرح معلوم ہوگی لہذا امام کو جہرا امین کہنا پڑے گا اور اس کی پیروی کرتے ہوئے مقتدی کو بھی جہرا امین کہنا پڑے گا (۴) عن ام حصینؓ قالت صلیت خلف النبی ﷺ فلما قال امین فسمعتہ وہی فی صف النساء (ترمذی شریف)

دلائل احناف وموالک: (۱) وائل بن حجرؒ کی حدیث جو بطریق شعبہؒ مروی ہے جس میں وفخص بہا صوتہ کا لفظ ہے (قال الحاکم حدیث صحیح الاسناد) (۲) عن ابی ہریرہؓ ان رسول اللہ ﷺ قال اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا امین فان الامام یقولہا (احمد، نسائی، ابن حبان اسنادہ صحیح) یہاں ان الامام یقولہا اس بات کی طرف مشیر ہے کہ امام امین کو سرا کہے (۳) عن ابی وائل قال لم یکن عمرؓ وعلیؓ یجہران باسم اللہ ولا بأمین..... (طحاوی، تہذیب الآثار) اس روایت کو امام طبریؒ نے انسؒ کے واسطے سے بھی نقل فرمایا ہے یہ اثر دوام واستمرار پر دال ہے (۴) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں الامین دعاء نیز باری تعالیٰ کا قول قد اصبحت دعوتکما (یونس) سے بھی امین کا دعاء ہونا ثابت ہوتا ہے ابن کثیر ص ۴۲۹ ج ۲ وغیرہ اکثر تفاسیر میں لکھتے ہیں کہ موئی دعا فرماتے تھے اور ہارونؒ اس پر امین کہا کرتے تھے لہذا ہارونؒ کا امین کہنا اللہ تعالیٰ کے ہاں دعاء اور دعا کا ادب اخفاء ہے کما قال اللہ تعالیٰ ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ (الزمر) واذکر ربکم فی نفسک تضرعا وخفیۃ (الایۃ) اذنادی ربہ ندا (الایۃ)

دلیل عقلی: ابن العربیؒ لکھتے ہیں الفاتحة کلام اللہ و الامین کلام

المخلوق فيجب الاخفاء بكلام المخلوق فرقا بينهما (فتوحات مکیہ)

جوابات دلائل شوافع واحمد: (۱) وائل بن حجر کی حدیث جو بطریق ثوریؒ مروی ہے وہ

سنداً متناہج ہے لیکن اپنے مدعی پر صراحتہ دال نہیں کیونکہ احناف و موالک کے نزدیک مد سے مراد جہر نہیں بلکہ امین کی ”الف اوری“ کو کھینچنا اور دراز کرنا اور شعبہ کی روایت میں خفض بہا صوتہ

بالاتفاق ایک ہی معنی پر دال ہے جسے احناف و موالک نے لیا ہے لہذا اسی کی ترجیح ہوگی، (۲) خود ثوریؒ جو راوی حدیث ہے ان کا مسلک عدم جہر ہے لہذا مد بہا صوتہ کے معنی ان کے نزدیک وہ

نہیں جو شوافع و حنابلہ نے سمجھے بلکہ وہی معنی ہیں جو ہم سمجھے (۳) ثوریؒ مدلس ہے بخلاف شعبہ کہ وہ غیر مدلس ہے چنانچہ شعبہ کہہ رہا ہے کہ ان ازل من السماء احب الی من ان

ادللس (مقدمہ ابن صلاح) لہذا غیر مدلس کی حدیث کی ترجیح ہوگی، (۴) اگر مد کے معنی جہر یا جائے تو تعلیم پر محمول ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ خود وائل فرماتے ہیں کہ ارادہ لعلنا (کتاب

الاسماء) یعنی میرا خیال ہے کہ ہماری تعلیم کیلئے جہر امین کہا، (۵) قلیل روایات الجہر اما منسوخة او موولة اما النسخ فلا نه عاد امر الصلوة من الحركة

الی السکون فالجہر محمول علی الابتداء والسر علی آخر الزمان فیکون الجہر منسوخا۔

شوافع نے شعبہ کی روایت پر چار اعتراض کئے ہیں ان کے جوابات بھی دئے گئے عمدۃ القاری

اور اعلاء السنن وغیرہ میں ملاحظہ ہو،

ابوہریرہؓ کی حدیث کے جوابات: (۱) اسکی سند میں اسحاق بن ابراہیم راوی ضعیف

ہے جس کے متعلق نسائی، ابوداؤد نے لیس بیقتہ اور لیس ہشی فرمایا (۲) تعلیم پر محمول ہے

حدیث الباب کا جواب: امام کے موضع تائین کو اذا قال الامام ولا

الضالین فقولوا امین فرما کے متعین کر دیا گیا لہذا جہر کہنے کی ضرورت نہیں

حدیث ام حصین کا جواب: اس کی سند میں اسماعیل بن مسلم الہی راوی ضعیف ہے،

احمدؒ نے فرمایا ہو منکر الحدیث، نسائی نے کہا ہومتروک، علی بن مدینیؒ فرماتے ہیں لا یکتب حدیثہ، ترمذیؒ میں بارہا اس کی تضعیف کی گئی،

وجوہ ترجیح مذاہب احناف و موالک: (۱) مؤید بالقرآن (کما مر سابقاً بان امین

رکوع بمعنی جھکنا یہ فرض ہے اسکا منکر کافر ہے یہ امت محمدیہ کی نماز کی خصوصیت ہے اسکی حکمت یہ ہے کہ بندہ نے حالت قیام میں جو درخواست پیش کی تھی اللہ تعالیٰ نے اسکو قبول فرمایا اس قبولیت کے شکریہ کے طور پر اس نے رکوع یعنی فوراً سر کو جھکا دیا اور کمر سامنے کر دی کہ اے میرے مالک و خالق تیرے غلام کے بیٹے غلام گویہ ناقص کمر و سر تیرے سامنے موجود ہے تو ان میں جس قدر چاہے عمل کرنے کی قوت عطا کر اور یہ رکوع سجدہ کیلئے وسیلہ ہے اسلئے اس میں تکرار نہیں

حکم تکرار سجدہ (۱) سجدہ چونکہ مقصد اصلی ہے اور قربت کا اعلیٰ ذریعہ ہے اسلئے اس میں تکرار ہے (۲) نیز سجدہ اولیٰ میں منها خلقنا کم اور سجدہ ثانیہ میں فیہا نعید کم اور اس سے اٹھنے میں ومنها نخرجکم تارة اخرى کی طرف اشارہ ہے یہ بھی تکرار کی حکمت ہے

(۳) قیل ان الملائكة لما امروا بالسجود سجدوا و رأوا بعد السجود ان الشيطان لم يسجد فسجدوا سجدة ثانية شكرا لله تعالى على توفيق سجدتهم ومن ههنا مشروعية السجدة الثانية (مرقاۃ) (۴) شب معراج میں ملائکہ نے سجدہ سے سراٹھا کر آنحضرت ﷺ کو سلام کیا پھر سجدے میں مشغول ہو گئے اسلئے سجدہ دوم مرتبہ ہو گیا

نہیت ان اقرأ القرآن راكعا وساجدا“

تشریح: رکوع میں قرآن پڑھنے کی ممانعت کے دو معنی ہیں (۱) کوئی شخص قیام کی حالت میں اضطراب و بے اطمینان کا رویہ اختیار کرے اور قرأت کو پورا کئے بغیر اس طرح رکوع میں چلا جائے کہ اس قرأت کا کچھ حصہ رکوع میں واقع ہو، (۲) رکوع (یا سجدے) میں تسبیح کے بجائے

قرآن پڑھا جائے قال ابن رشد فی بدایة المجتہدین اتفق الجمهور علی منع قراءة القرآن فی الركوع والسجود لحديث الباب قال الطبري وهو حديث صحيح وبه اخذ فقهاء الامصار و صار قوم من التابعين الى جواز ذلك وهو مذهب البخاری لانہ لم یصح الحديث عنده ثم هی کراهة تنزیہ عند اکثر العلماء وقيل تحريم و حکمة النهی ان حالتی الركوع والسجود لما كانتا لا ظہار غایة الذل لم یناسب قرؤة کلام الله فیہما فان کلام الله عزوجل له مرتبة عظيمة لانه صفة الله تعالى (ابو جزم ۲۲۵)

باب السجود وفضله

حديث قال قال رسول الله ﷺ امرت ان اسجد على سبعة اعظم: اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ سجدہ میں وضع الیدین والکعبین والقدمین علی الارض سنت ہے البتہ پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا ضروری ہے یا کسی ایک پر اقتصار جائز ہے اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) أحق، احمد (فی روایۃ) کے نزدیک دونوں کا رکھنا واجب ہے (۲) مالک، احمد (فی روایۃ) شافعی، ابو یوسف اور محمد کے نزدیک پیشانی کا رکھنا فرض ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں (۳) ابو حنیفہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک لاعلی العین کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائیگا البتہ بلا عذر اقتصار علی احدہما مکروہ ہے لکن الفتویٰ علی قول الصاحبین لقوة فی الدلیل بل ذکر فی البرہان ومراقی الفلاح وغیرہما ان اباحیۃ رجوع الی قولہما

دلیل أحق وغیرہ: قال علیہ السلام لا صلوة لمن لا یتصیب انقہ من الارض ما یتصیب الجبین (طبرانی)

ولأکل النمة ثلاثہ وغیرہم: (۱) حدیث الباب (۲) کان اذا سجد أمکن انقہ وجبہتہ علی الارض (ترمذی) اس سے ثابت ہوتا ہے جبہ اور انف دونوں پر آنحضرت ﷺ سجدہ کرتے تھے لیکن اذا سجد علی صدر جمہتہ (ابوداؤد) سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ جبہ کے اعلیٰ حصہ پر سجدہ کرتے تھے تو اسوقت ناک زمین سے الگ رہیگی لہذا اقتصار علی الجبہ درست ہوگا،

دلائل ابوحنفیہ: (۱) یہ ہے کہ قرآن کریم میں سجود کا حکم آیا ہے اور سجود کے معنی وضع
الوجه علی الارض بما لا سخریۃ فیہ کے ہیں لہذا صرف جہہ یا انف رکھ دینے
سے یہ مقصد ادا ہو جاتا ہے (۲) نیز پیشانی کی ہڈی ناک کی ہڈی سے متصل ہے اس حیثیت
سے وہ ناک پیشانی کا ایک حصہ ہے لہذا اس پر سجدہ کرنے سے ادا ہو جانا قرین قیاس ہے چونکہ
امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اسلئے انکے دلائل کا جواب دینے کی
ضرورت نہ رہی اور دلیل اٹخت میں لاصلوۃ کے معنی ای لاصلوۃ کاملۃ کے ہیں

حدیث: عن وائل بن حجر قال رأیت رسول اللہ ﷺ اذا سجد

وضع رکبتيه قبل يديه ،

مسئلہ خلافت: مذاہب: (۱) مالک، اوزاعی، اور احمد (فی روایت) کے نزدیک
سجدے میں جاتے وقت ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھنا مسنون ہے (۲) جمہور کے
زادیک اس کا برعکس پہلے گھٹنوں پھر ہاتھوں کو رکھنا مسنون ہے

دلیل مالک و اوزاعی: حدیث ابی ہریرہؓ اذا سجد احدکم فلا یبرک کما
یبرک البعیر ولیضع یدیه قبل رکبتيه (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ص ۸۴ ج ۱)

دلائل جمہور: (۱) حدیث مذکور فی الباب (۲) حدیث مصعب بن سعد قال کنا
نضع الیدین قبل الرکبتین فأمرنا بوضع الرکبتین قبل الیدین
(ابن خزیمہ) (۳) حدیث ابی ہریرہؓ مرفوعا اذا سجد احدکم فلیبدأ
برکبتيه قبل یدیه ولا یبرک کبرک الفحل (ابن شیبہ، طحاوی)

جوابات: (۱) ابوسلمان خطابؓ فرماتے ہیں کہ حدیث وائل بن حجر اقویٰ اور اثبت ہے (۲)
مصعب بن سعد کی حدیث مذکور سے وہ حدیث منسوخ ہے (۳) حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ اس
حدیث کا آخر اسکے اول کا معارض ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے ہاتھ رکھتا ہے حالانکہ فلا
یبرک کما یبرک البعیر کے ذریعہ اس کیفیت سے پہلے منع کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اس
حدیث کے دوسرا جز ”ولیضع یدیه قبل رکبتيه“ میں بعض رواۃ سے تبدیل ہو گئی دراصل ولیضع رکبتيه
قبل یدیه تھا لہذا یہ حدیث قابل احتجاج نہیں،

حدیث: عن علیؓ قال قال رسول اللہ ﷺ یا علیؓ لا تقم بین

السجدتين“ قوله لا تقع بضم التاء وسكون القاف صيغة النهي من اقعاء ،
(۱) اسکے ایک معنی یہ ہیں کہ آدمی الیمین پر بیٹھے اور دونوں رانوں کو اس طرح کھڑا کر لے کہ گھٹنے
شانوں کے مقابل آجائیں اور دونوں ہاتھوں زمین پر رکھے جس طرح کہ کتا زمین پر بیٹھتا ہے یہ
تمام ائمہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اسکے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دونوں قدموں کو سیدھا کر کے
ایڑیوں پر بیٹھ جائے اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعی کے نزدیک یہ بین السجدتين مسنون ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک
یہ مکروہ تنزیہی ہے

دلیل شافعی: قول ابن عباسؓ انہوں نے فرمایا ہی السنة فقلنا انا لنراه جفاء
بالرجل ۹ قال بل هي سنة نبيكم (ترمذی، باب فی الرخصة فی الاقعاء)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب ہے جس میں مطلقاً اقعاء سے نفی کی گئی (۲) عن
علیؓ نهاني رسول الله ﷺ عن الاقعاء في الصلوة (متدرک حاکم) (۳)
عن عائشة نهى عن عقبة الشيطان (۴) تعامل صحابہ کیونکہ ابن عباسؓ کے علاوہ
کوئی اقعاء کا قائل نہیں ہاں پہلی صورت کتا کے بیٹھنے کے مشابہ ہے اسلئے وہ مکروہ تحریمی ہے اور
دوسری صورت اسکا مشابہ نہیں اسلئے وہ مکروہ تنزیہی ہے

جوابات: (۱) احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں قول صحابہ قابل حجت نہیں (۲) سنت سے
مراد حالت عذر کی سنت ہے (۳) یا کہا جائے بیان جواز کیلئے کبھی آپ ﷺ ایسا بیٹھا تھا، (۴)
علامہ خطابی نے اسکو ضعیف قرار دیا (۵) بعض نے اسکو منسوخ کہا اس کیلئے مؤطا محمد ص ۱۱۳ باب
الجلوس فی الصلوة ملاحظہ ہو، قولہ السجدتين، نماز میں دو سجدہ مقرر ہو نیکی ایک حکمت یہ ہے کہ سجدہ
اول نفس کو اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ میں اس خاک سے پیدا ہوا ہوں اور دوسرا سجدہ اس
بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ میں اسی خاک میں لوٹ جاؤنگا،

باب التشهد

احادیث تشہد مختلف الفاظ کے ساتھ چوبیس صحابہ سے مروی ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ
ان میں جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) مالک کے نزدیک عمر کا تشہد افضل ہے التحیات لله الزاکیات

لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك (الباقی کتشہد ابن مسعودؓ) (موطا مالک ص ۷۲، حاکم) (۲) شافعیؒ کے نزدیک تشہد ابن عباسؓ افضل ہے جسکے الفاظ یہ ہیں التحیات المبارکات الصلوات والطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الخ (الباقی کتشہد ابن مسعود) (مسلم، مشکوٰۃ ص ۸۵ ج ۱) (۳) ابو حنیفہؒ، احمدؒ، ثوریؒ اور اسحاقؒ اور اکثر تابعین و محدثین کے نزدیک تشہد ابن مسعودؓ افضل ہے

وجوہ ترجیح تشہد ابن مسعودؓ: (۱) ترمذی، خطابی، ابن المنذر، زہری، ابن عبد البر وغیرہم نے اسکو اصح مافی الباب قرار دیا ہے (۲) بزار نے کہا میں طرق سے یہ تشہد مروی ہے (۳) مسلمؒ فرماتے ہیں انما اجمع الناس علی تشہد ابن مسعودؓ لان اصحابہ لا یخالف بعضهم بعضا لیکن دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف ہے (۴) ائمہ صحاح ستہ نے اسکی تخریج کی ہے بخلاف دیگر تشہدات کے (۵) اسکے متعلق صیغہ امر وارد ہوا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اذا جلس احدکم فی الصلوۃ فليقل التحیات الخ (مشکوٰۃ ص ۸۵ ج ۱) وفی رواۃ النسائی قولوا، بخلاف غیرہ فانہ مجرد حکایۃ (۶) اس تشہد میں تعلیم کی تاکید ہے کہ آپ ﷺ نے ابن مسعودؓ کے ہاتھ پکڑ کر سکھایا، اس طرح ابن مسعودؓ نے علقمہ کو حکم جرا لہذا یہ روایت منسل باخذ الید ہے جو قوی ہے (۷) موطا محمد ص ۱۱۱ میں ہے قال محمد کان عبد الله بن مسعودؓ یکرہ ان یزاد فیہ او ینقص منه حرف، یہ زیادت اہتمام پر دال ہے (۸) اس میں دواد کی زیادتی ہے جن سے تین مستقل جملے ثناء کے بنتے ہیں بخلاف تشہد عمرو ابن عباسؓ کے (۹) یہی میں ہے کہ یہی تشہد آنحضرت ﷺ کا تشہد تھا (۱۰) تشہد عمرؓ موقوف ہے چنانچہ دارقطنیؒ فرماتے ہیں ولم یختلفوا فیہ انہ موقوف علیہ (۱۱) قال ابن عبد الملك قال رسول الله ﷺ فی لیلة الاسراء التحیات لله الخ قال الله تعالی السلام عليك ايها النبي الخ قال رسول الله ﷺ السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين (معارف السنن ص ۸۵ ج ۳ عرف الثدی ص ۱۳۲، مرقات) گویا یہ شب معراج میں ایک قسم کا مکالمہ تھا علامہ انور شاہؒ اسکے متعلق فرماتے ہیں لم اجد سند هذه الرواية علامہ ابن کحیمؒ فرماتے ہیں نماز میں اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے بلکہ مصلی ان الفاظ کی ادائیگی کو بطور انشاء کرنا چاہئے، یہ بات واضح رہے کہ احناف

کے نزدیک تعدہ اولیٰ اور ثانیہ ہر دونوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے

حدیث: عن عمر وعقد ثلاثة وخمسين وأشار بالسبابة

تشریحات: سببہ بمعنی شہادت کی انگلی یہ سب سے ماخوذ ہے بمعنی گالی دینا ایام جاہلیت میں اہل عرب کا دستور تھا جب کوئی کسی کو گالی دیتا تھا تو اس وقت اس انگلی کو اٹھادیتا تھا، اسلام میں اس کا نام مسہ اور سباحہ ہوا کیونکہ تسبیح اور توحید کے وقت یہ انگلی اٹھائی جاتی ہے

اشارہ فی التشہد کے متعلق اختلاف: مذاہب: (۱) علماء ماوراء النہر اور دوسرے بعض علماء متأخرین کے نزدیک بوقت تشہد اشارہ سنت نہیں بلکہ صاحب الخلاصۃ الکلیدانی نے اسے بدعت قرار دیا ہے (۲) جمہور علماء سلف و خلف کے نزدیک یہ مسنون ہے

دلائل علماء ماوراء النہر: (۱) اس اشارہ سے سنت یدجو وضع علی الفخذ ہے وہ متروک ہو جاتا ہے (۲) قال الشیخ احمد السرہندی المجدد ان الحدیث مضطرب فیہ (عرف الہدی ص ۱۳۳) (۱) لانہ جاء فی روایۃ ابن عمر وقبض اصابعہ کلہا وأشار باصبعیہ التی تلی الابہام وفی روایۃ عبد اللہ بن الزبیر کان یشیر باصبعہ اذا دعا ولا یحرکہا وفی روایۃ یحرکہا وفی روایۃ ابن نمیر رافعا اصبعہ السبابة قد حناہا شینا ای اما لہا قلیلا (ابوداؤد ص ۴۲۲ ج ۱ باب الاشارة فی التشہد) اس طرح مسلم ص ۲۱۶ ج ۱ باب صفۃ الجکوس اور نسائی ص ۱۸۷ ج ۱ میں متعدد احادیث ہیں جو مضطرب المتن ہیں لہذا اضطراب کی بنا پر جسطرح احناف نے حدیث قلمین کو رد کر دیا اس طرح اشارہ بالسبابة کو بھی رد کر دینا چاہئے،

جوابات: (۱) پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو ایک سنت سے دوسری سنت پر عمل کی طرف جانا ہے لہذا ترک سنت کا الزام غلط ہے (۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ مجدد الف ثانی کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں لا اضطراب فیہ فان الحدیث مروی عن کثیر من الصحابة (بطرق کثیرہ) والغرض من الكل رفع المسبحة (عرف الہدی ص ۱۳۳) باقی رہی یہ بات کہ آنحضرت ﷺ سے یہ عمل مختلف ہیئتوں سے ثابت ہے تو یہ درحقیقت زمانہ و واقعات کے اختلاف کی بنا پر ہے اس اختلاف کو عند المحدثین اضطراب نہیں کہا جاتا ہے ”لا یحرکہا“ اور یحرکہا کے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ

سحر کھا سے رفع اور وضع کی حرکت مراد ہے اور لا سحر کھا سے دائیں بائیں یا بار بار حرکت نہ کرنا مراد ہے فلا تعارض (۳) نیز اسکی سنیت پر بعض نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لہذا صاحب الخلاصہ الکیدانی کی بات غلط ثابت ہوئی قال الشيخ البنوری ومصنفها لم يعرف حاله بل لم يعرف جزما اسمه (معارف السبن ص ۱۰۰ ج ۳) قال الشيخ انور شاہ کشمیری لا نعلم صاحب الکیدانية انه معتبر (عرف الغزی ص ۱۳۳)

طریقہ اشارہ: احادیث سے جو بیعتیں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے حنفیہ کے نزدیک ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سبابہ سے اشارہ کرے قال شمس الانمة الحلوانی فی رفعها عند النقی (ای لا الہ) ویضعها عند الاثبات (ای الا اللہ) لیکن حدیث الباب میں ہے کہ خضر، بنصر اور وسطیٰ کو بند کر کے ابہام کو مسمے کی جڑ میں رکھ کر مسمے سے اشارہ کرے جیسا کہ ترین شار کرتے وقت کیا جاتا ہے یہ بھی جائز ہے۔

حکمت اشارہ: عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ نے فرمایا یہ اشارہ کرنا شیطان پر زیادہ سخت ہے تو اور نیزہ مارنے سے (مسند احمد)

حدیث: عن وائل بن حجر ----- ثم جلس فافتش رجله اليسرى
کیفیت الجلس للتشہد میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک دونوں قعدے میں تورک افضل ہے اور آپ تورک کی صورت یہ بیان فرماتے ہیں کہ دایاں پاؤں کھڑا کر کے بایاں پاؤں دائیں جانب نکال کر رکھے اور سرین زمین پر رکھ کر بیٹھ جائے (اوجز المسالک ص ۲۵۴) (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور احنوفیؒ وغیرہم کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو یعنی قعدہ اخیرہ اس میں تورک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو یعنی قعدہ اولیٰ انہیں افتراش اولیٰ ہے تورک کی صورت یہ بیان کیا کہ بائیں سرین پر بیٹھ جائے اور دونوں پاؤں دائیں جانب نکال کر رکھے جس طرح خفی عورتیں بیٹھتی ہیں، افتراش کی صورت یہ ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کر کے بایاں پاؤں موڑ کر اس پر بیٹھ جائے (۳) احتاف کے نزدیک دونوں قعدے میں افتراش اولیٰ ہے،

دلیل مالکؒ: عن یحییٰ بن سعید ان القاسم بن محمد اراهم

الجلوس في التشهد فنصب رجله اليمنى وثنى رجله اليسرى وجلس على ورکه الأيسر ولم يجلس على قدمه ثم قال ارانى هذا عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر وحدثنی ان اباہ کان یفعل ذالک (موطأ مالک، اوجز المسالك ص ۲۶۱)

دلیل شافعی وغیرہ: ابن لہیعہ کی حدیث ہے اس میں فاذا كانت الرابعة افضی بورکہ اليسرى الى الارض واخرج قدميه من ناحية واحدة (ابوداؤد باب من ذکر التورک فی الرابعہ ص ۳۸ ج ۱) اور انفر اش کی حدیث کو قعدہ اولی پر حمل کئے

دلائل احناف: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشةؓ کان النبی ﷺ یفرش رجله اليسرى وينصب اليمنى (مسلم) (۳) عن ابن عمرؓ انما سنة الصلوة ان تنصب رجلک اليمنى وتثنی رجلک اليسرى (بخاری وغیرہ) ان روایات میں بلا قید قعدہ اولی وقعدہ ثانیہ میں انفر اش کا ذکر ہے لہذا دونوں قعدے کا ایک ہی حکم ہوگا، (۴) انفر اش میں مشقت زیادہ ہے لہذا عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہی افضل ہو،

جوابات: (۱) تمام احادیث کے مابین تطبیق دینے کیلئے تورک کو حالت عذر پر حمل کیا جائے کیونکہ انفر اش کے متعلق قولی اور فعلی دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں بخلاف تورک کے کیونکہ اس کے لئے صرف حدیث فعلی موجود ہے اور دلیل مالک صرف فعل صحابی ہے جو حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے

باب الصلوة علی النبی ﷺ وفضلها

صلوة بمعنی دعاء، رحمت، ثنا اور استغفار وغیرہ کے ہیں اور صلوة علی النبی سے مراد حضور پر نو ﷺ کیلئے اللہ تعالیٰ کی ایسی رحمت طلب کرنا جو دارین کی بھلائی پر مشتمل ہو جسکو مختصراً ”درو“ کہا جاتا ہے جمہور امت فرماتے ہیں عمر میں ایک دفعہ آپ ﷺ پر درود پڑھنا فرض ہے اور اگر کوئی شخص ایک ہی مجلس میں آپ ﷺ کا نام کئی مرتبہ سنے یا لے تو ایک مرتبہ درود بھیجنا واجب ہے اور ہر مرتبہ بھیجنا مستحب ہے

درو بعد التشهد فی الصلوة کے حکم:

مذاہب: (۱) شافعی کے نزدیک فرض ہے (۲) ابو حنیفہ، مالک اور اکثر علماء کے نزدیک

سنت ہے

دلائل شافعی: (۱) قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما اس میں صلوا امر مطلق ہے اور مطلق امر فرضیت کیلئے ہوتا ہے لہذا خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں درود پڑھنا فرض ہوگا (۲) قال علیہ السلام لا صلوة لمن لم یصل علی فی صلوتہ (بذل) (۳) جب بشیر بن سعدؓ نے آنحضرت ﷺ سے صلوة علی النبی کی کیفیت دریافت کی تو آپ نے فرمایا قولوا اللہم صل الخ (مسلم)

دلائل ابوحنیفہ و مالک وغیرہما: (۱) حدیث ابن مسعودؓ، آپ نے انکو تعلیم تشہد کے بعد فرمایا اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتک وفي رواية فقد قضیت صلوتک (سنن) (۲) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ اور علیؓ سے مروی ہے من جلس مقدار التشہد ثم احدث فقد تمت صلوتہ (سنن) (۳) روى عن عمرؓ وابن مسعودؓ انهما قالوا الصلوة علی النبی سنة فی الصلوة

آیت کے جوابات: (۱) کہ آیت میں امر برائے ندب ہے بدلیل ماروینانی دلائل الاحناف انفا امر مقتضی تکرار نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف ایک بار کر لینے سے اسکا مقتضی پورا ہو جاتا ہے کما فی الحج (۲) آیت میں حالت صلوة کی تعیین نہیں۔ جوابات حدیث: (۱) حدیث اول نفی کمال پر محمول ہے (۲) اور حدیث ثانی میں قولوا فرما کے تعلیم مقصد ہے وجوب بتانا مقصد نہیں ہے (فتح الملکم ص ۴۵ ج ۲ بذل المجموع ص ۲۲ ج ۲ وغیرہما)

حدیث: عن عبد الرحمن بن ابی لیلی قوله وعلى آل محمد

سوال: آل محمد سے کون لوگ مراد ہیں

جوابات: (۱) امام رازی فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ کی ازواج و اولاد ہیں حضرت علیؓ، فاطمہ کے ساتھ اختلاط کے سبب اہل بیت میں شامل ہیں (۲) بعض نے کہا جن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے جیسے بنو ہاشم اور بنو مطلب وہی آل محمد کا مصداق ہیں (مرقاۃ) (۳) ہر مسلمان متقی (طیبی) مالک، مسلم، نووی نے اسکو ترجیح دی ہے

سوال: علیؓ، حسنؓ، اور حسینؓ وغیرہ یعنی اہل بیت کیلئے ”علیہ السلام“ کا استعمال جائز ہوگا یا

نہیں

جواب: جمہور علماء فرماتے ہیں اسکا استعمال صرف انبیاء کیلئے مخصوص ہے بنا علیہ مستقلا

صحابہ کیلئے جائز نہیں تبعا جائز ہے اور صحابہ کیلئے رضی اللہ تعالیٰ اور دوسروں کیلئے رحمۃ اللہ وغیرہ استعمال کرنا چاہئے

قوله كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم : آل ابراهيم سے مراد اسماعیل، ائحق، اور انکی اولاد ہے

كما صليت على ابراهيم براك، مشہور اشکال: وہ یہ کہ مشبہ رتبہ میں مشبہ بہ سے کم ہوتا ہے اور یہاں اسکا برعکس ہے کیونکہ نبی ﷺ افضل الانبیاء والرسل ہیں

جوابات: (۱) یہ ارشاد اپنی افضلیت کے علم سے پیشتر ہے (۲) تو اضعا ایسا فرمایا (۳) کاف برائے تعلیل ہے نہ کہ برائے تشبیہ کما فی قولہ تعالیٰ اذ کروہ کما حد اکم ای لا جمل ہدایہ ایا کم (۴) تشبیہ صرف علی آل محمد سے متعلق ہے (۵) یہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ تشبیہ کبھی برابر اور کم رتبہ والی چیز کے ساتھ بھی ہوتی ہے کما فی قولہ مثل نورہ مشکوٰۃ فیہا مصباح وغیرہ اس کیلئے ایک سو جوابات ہیں مطولات میں ملاحظہ ہو،

باب الدعاء فی التشهد

حدیث: عن عامر بن سعد یسلم عن یمینہ وعن یسارہ، تسلیم کے متعلق مذاہب: (۱) مالکؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک امام اور منفرد صرف ایک سلام اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر کہے اور اسکے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے اور مقتدی تین سلام پھیرے ایک سامنے کی طرف (جواب الامام) اور ایک دائیں بائیں (۲) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، اور احمدؒ وغیرہم کے نزدیک دائیں بائیں دو سلام پھیرے

دلیل مالکؒ و اوزاعیؒ: عائشہؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ یسلم فی الصلوٰۃ تسلیمة تلقاء وجهہ ثم یمیل الی الشق الایمن (مشکوٰۃ ص ۸۸ ج ۱) اور اس سامنے والے سلام کی تحنین کے علاوہ ہے

دلائل ائمہ مثلاً: (۱) حدیث الباب (۲) عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال ان رسول اللہ ﷺ کان یسلم عن یمینہ السلام علیکم ورحمة اللہ حتی یری بیاض خدہ الایمن وعن یسارہ السلام علیکم ورحمة اللہ حتی یری بیاض خدہ الایسر (سنن، مشکوٰۃ ص ۸۸ ج ۱) اس باب کی اکثر

احادیث اس طرح مروی ہے اور عیسیٰ نے دو سلام والی احادیث کو بیس صحابہ سے نقل کیا ہے

جوابات: (۱) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے زہیر کی وہ احادیث جو اہل شام روایت کرتے ہیں اسکی اکثر احادیث منکر ہیں اور یہ روایت بھی شامیوں کی ہے لہذا یہ منکرات میں شمار ہے (۲) احادیث کثیرہ و صحیحہ کے مقابلہ میں وہ شاذ ہے جو قابل حجت نہیں (۳) عائشہؓ کی حدیث دوسرے سلام سے ساکت ہے اور احادیث مذکورہ ناطق ہیں ناطق، ساکت سے رائج ہوتا ہے (۴) بیان جواز کیلئے کبھی ایک سلام پر اکتفا کرتے تھے اسلئے علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص صرف ایک سلام پر اکتفا کرے اسکی نماز صحیح ہے، (۵) عائشہؓ تحف اول سے بہت دور ہوئی تھیں لہذا انکی روایت ہر جرح ہے (۶) یہ جملہ سہو کا سلام ہے نہ کہ فراغ عن الصلوٰۃ کا (او جز الساک ص ۲۷۶ ج ۱ اہل المجہود ص ۳۰ ج ۲ وغیرہ)

باب ما لا يجوز من العمل في الصلوة وما يباح منه:

حدیث: عن معاوية بن الحكم ، قوله ان منا رجالا يأتون الكهان قال فلا تاتيتهم اسکی تشریح فیض المصنوع ص ۳۵۶ ج ۴ میں ملاحظہ ہو

حدیث: عن ابی ہریرۃ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن الخصر فی الصلوٰۃ خصر بمعنی کمر، ترمذی میں خصر وارد ہے حدیث کے معنی میں مختلف اقوال منقول ہیں۔ (۱) یہ ہے کہ نماز میں کوئی شخص اپنی کمر پر ہاتھ رکھ کر کھڑا نہ ہو، اسکی ممانعت میں متعدد وجوہات ہیں (۲) یہود کی یہ عادت تھی لہذا انکی مشابہت سے احتراز کرنے کیلئے یہ حکم ہوا (۳) یہ اہل نار کی ہیئت استراحت ہوگی اسلئے منع فرمایا (۴) یہ شیطان مردود سے مشابہت ہے کیونکہ جسوقت شیطان کوزمین پر اتار اگیا اسوقت وہ اپنی کمر پر ہاتھ رکھ کر کھڑا تھا (ہذا صح) (۵) یہ خصر خصرہ بمعنی لٹھی کے معنی میں ہیں یعنی نماز میں بغیر عذر لٹھی پر ٹیک نہ لگانا چاہئے (۶) ارکان صلوٰۃ میں اختصار کرنا یعنی قیام، قرأت، رکوع، سجدہ وغیرہ میں اختصار کرنا (۷) اطمینان خاطر کیساتھ نماز ادا نہ کرنا مراد ہے (۸) اختصار قرأت فی الصلوٰۃ مراد ہے، (۹) شعر خوانی کے وقت راجزین کی صفت ہے (۱۰) یہ منکبرین کا فعل ہے۔

حدیث: عن ابی ہریرۃ ان عفرینا من الجن العفریت ہو من الجن ذودھاء ومکرو خبت اعطاه اللہ شدۃ وقوۃ ، قال اللہ تعالیٰ فیہ قال عفریت من الجن انا اتیک بہ قبل ان تقوم من

مقامک وانی علیہ لقوی امین (النمل) اعلم ان الانواع الرئيسية من الجن كثيرة (۱) ابلیس کان اسمہ حیث کان مع الملائكة عزازیل (۲) الشیاطین (۳) المردة (۴) الاعوان (۵) الغواصون ، (۶) الطیارون (۷) التوابع (۸) القرناء (۹) العمار ، وهؤلاء مختلفوا العقائد کبنى آدم انما یغلب فیهم الکفر والجحود والكبرياء وقال الشافعی الجن اجسام لطيفة هوائية تتشکل باشکال مختلفة وتصدر فیها افعال عجيبة ، یہ بات واضح رہے کہ قرآن نے شیاطین ہی کی دونوں من الجبر والناس کہہ کر قائم فرمادی ہیں شیاطین کی یہ دونوں نو میں ایک منٹ کیلئے بھی گوارا نہیں کر سکتیں کہ دنیا میں اللہ کا کوئی مطیع بندہ اسکی اطاعت و فرماں برداری میں کامیاب ہو لیکن اللہ اپنے مخصوص بندوں کو جنات و شیاطین پر قابو دیتا ہے کہ وہ انہیں پکڑ کر سزا دیں چنانچہ آنحضرت ﷺ نے اس عفریت کو جو نماز میں خلل ڈالنے کیلئے آیا تھا زور سے گلا دبا دیا اور ہنکا دیا جو زیر بحث حدیث میں مذکور ہے اور اس حدیث کی تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ص ۳۳۴ ج ۳، اور مجربات احمدی میں ملاحظہ ہو،

حدیث: عن طلق بن علی ... اذا فسا احدکم فی الصلوة

فلینصرف ولیتوضأ الخ اگر مصلی نے عمارت خارج کیا تو بالاتفاق نماز کا اعادہ ضروری ہے اور اگر رت بلا اختیار خود بخود خارج ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بھی اعادہ ضروری ہے (۲) ابو حنیفہ کے نزدیک جہاں سے نماز چھوڑ گئی تھی وضو کر کے اسی پر بقیہ نماز کی بنا کرے بشرطیکہ منافی صلوٰۃ انحراف عن القبلة اور مشی کے علاوہ اور کوئی فعل صادر نہ ہو البتہ از سر نو پڑھنا اولیٰ ہے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ یہاں مطلقاً اعادہ کا حکم ہے عمار کی کوئی قید نہیں (۲) وضو کیلئے ایاب و ذہاب اور انحراف عن القبلة وغیرہ سب منافی صلوٰۃ ہے لہذا نماز باقی نہیں رہ سکتی ہے

دلائل ابو حنیفہ: (۱) عن عائشة عن النبی ﷺ قال من قاء او رعف فی صلوٰتہ فلینصرف ولیتوضأ وليبين علی صلوٰتہ ما لم يتکلم (رواہ ابن ابی ملیکہ، لمجاوی) (۲) عن نافع ان عبد الله بن عمر کان اذا رعف

انصرف فتوؤاً ثم رجع فبني ولم يتكلم (موطأ مالک باب ماجاء فی الرعاف والقی) اسی مضمون کی بہت سی احادیث و آثار متحد و صحابہ و تابعین سے مروی ہیں

جوابات: (۱) تطبیق بین الاحادیث کے خاطر حدیث الباب کو عہد پر حمل کیا جائے چنانچہ فناء کے معنی بلا آواز کے گوز کرنا یہ تو عہد پر دال ہے لہذا عہد کی صورت میں اعادہ لازم ہے (۲) اعادہ کا حکم افضلیت کی بنا پر ہے (۳) حالت حدیث میں ایاب و ذہاب اور انحراف عن القبلة مفید صلوٰۃ اسلئے نہیں کہ وہ حصہ تو صلوٰۃ میں داخل نہیں لہذا کوئی اعتراض نہیں خصوصاً احادیث و آثار کے مقابلہ میں قیاس قابل حجت نہیں (اوجز المسالک ص ۸۵ ج ۱، التحلیق ص ۷۷ ج ۲ وغیرہ)

باب السهو:

اگر نماز کے واجبات میں سے کوئی چیز عمدہ نہیں بلکہ سہوا چھوٹ جائے تو سجدہ سہو سے اسکا تذکرہ ہو سکتا ہے

حدیث: عن ابی ہریرۃ فلیسجد سجدتین وهو جالس
کیفیت سجدہ سہو میں اختلاف

مذہب: (۱) شافعی کے نزدیک ہر قسم کے سہو کیلئے سلام سے پہلے سجدہ کرنا ادبی ہے خواہ زیادت کی بنا پر ہو یا نقصان کی بنا پر (۲) مالک اور حنفی کے نزدیک بصورت نقصان قبل التسلم اور بصورت زیادت بعد التسلم ہے اسکو یاد رکھنے کیلئے بعض نے کہا القاف بالقاف والدال بالبدال یعنی تقبل بالنقصان وتجد بالزیادۃ، مالک کے سامنے قاضی یوسف نے جب یہ عرض کیا کہ اگر کسی سے زیادت اور کمی بیک وقت نماز میں واقع ہوئی ہو تو وہ کیا کریگا؟ مالک نے اس پر فرمایا کہ جو بوڑھا جوان سے بحث و تمحیص کرے اسی کا نتیجہ یہی ہے (۳) احمد کے نزدیک جن صورتوں میں احادیث منصوصہ وارد ہیں مثلاً ترک قاعدہ اولی کی صورت میں عبد اللہ بن یحییٰ کی حدیث میں سجدہ قبل السلام ہے لہذا اسکے موافق سجدہ قبل السلام پر عمل کیا جائیگا اور جہاں آپ سے بعد السلام ثابت ہے وہاں بعد السلام پر عمل ہوگا، اور اگر ایسی صورت پیش آئے جسکی نظیر حدیث میں نہیں ہے وہاں قبل السلام ہوگا کما قال الشافعی (۴) ابو حنفیہ، ابو یوسف، محمد بن یحییٰ، ثوری، وغیرہم کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے الحاصل ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں لیکن احناف ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث عبد اللہ بن بجینۃ ان النبی ﷺ صلی بہم الظهر فقام فی الركعتین الاولیین لم یجلس فقام الناس معه حتی اذا قضی الصلوٰۃ وانتظر الناس تسلیمہ کبر وهو جالس فسجد سجدتین قبل ان یسلم ثم سلم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۱۶۹۳) (۲) حدیث ابی سعیدؓ ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم (مسلم، مشکوٰۃ ص ۱۶۹۲) (۳) معاویہؓ کی حدیث (نسائی)

دلائل حنفیہ: (۱) عن عبد اللہ بن مسعودؓ ان النبی ﷺ صلی خمساً الی قوله فسجد سجدتین بعد ما سلم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۱۶۹۲) (۲) عمران بن حصینؓ کی ذوالیدین والی حدیث میں ہے فصلی رکعة ثم سلم ثم سجد سجدتین ثم سلم (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۱۶۹۳) (۳) عن ثوبان مرفوعاً لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم (ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہا) (۴) حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ واذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدتین (صحاح خمسہ اللفظ للبخاری) اس طرح عبد اللہ جعفرؓ، مغیرہ بن شعبہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، انس بن مالکؓ وغیرہم کی احادیث کثیرہ حنفیہ کے دلائل ہیں،

جواہرات: (۱) ان احادیث کو بیان جواز پر حمل کیا جائے (۲) قبل السلام والی روایات کو سلام فراغت پر اور بعد السلام والی روایات کو سجدہ سہو پر حمل کیا جائے یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ قبل السلام اور بعد السلام کے جواز پر سب متفق ہیں حنفیہ نے مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر بعد السلام کو ترجیح دی ہے (۱) حنفیہ کے دلائل میں قولی اور فعلی دونوں قسم کی احادیث ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں لہذا حنفیہ کے دلائل ارجح ہونگے (۲) سجدہ سہو بعد السلام ایسی احادیث قولیہ سے ثابت ہے جو قاعدہ کلیہ پر دال ہیں سہو کی تمام صورتوں کو شامل ہیں بخلاف ائمہ ثلاثہ کے دلائل (۳) صحابہ و تابعین کا ایک جم غفیر سجدہ سہو بعد السلام کے قائل اور عامل ہیں مثلاً عمرؓ، علیؓ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن الزبیرؓ وغیرہ (۴) سجدہ سہو ثلانی مافات کیلئے ہے لہذا بعد السلام ہونا قرین قیاس ہے جس طرح فرائض کی کمی کو پورا کرنے کیلئے نوافل بعد اداء فرائض پڑھے جاتے ہیں (اوجز المساک ص ۲۹۹ ج ۱، فتح الملہم ص ۱۵۷ ج ۱، بذل المجہود ص ۱۴۴ ج ۲، یعنی ص ۱۷۳ ج ۱ وغیرہ)

کلام فی الصلوٰۃ اور حدیث ذی الیدین:

حدیث: عن ابن سیرین عن ابی ہریرۃ قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ احدى صلوة العشاء الى قوله قال يا رسول الله انسييت ام قصرت الصلوة،

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ اگر عدا ہوا اور اصلاح صلوٰۃ کیلئے نہ ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے، ہاں کلام اگر نسیا یا اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) مالکؒ، اور اوزاعیؒ کے نزدیک جو کلام اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو وہ مفسد صلوٰۃ نہیں اگرچہ عدا ہی کیوں نہ ہو (۲) شافعیؒ و احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک کلام قلیل نسیا یا جہلا عن الحکم مفسد صلوٰۃ نہیں کما قال النوویؒ ان يتكلم ناسيا ولا يطول كلامه فمذهبن ان لا تبطل بكلامه (۱) مجموع شرح المہذب ص ۷۷ ج ۳ (۳) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن نجیحؒ، ثوریؒ، زہریؒ، بخاریؒ، مالکؒ، (فی روایت) احمدؒ (فی روایت) اور فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک نماز میں کلام الناس مطلقا مفسد صلوٰۃ ہے خواہ عدا ہو یا نسیا ناقیل ہو یا کثیر اصلاح صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا کسی اور مقصد کیلئے (۴) احمدؒ (فی روایت مشہورہ) کے نزدیک اگر مصلیٰ نے اپنے آپ کو خارج عن الصلوٰۃ سمجھ کر بات چیت کر لی بعد میں اسے معلوم ہوا کہ نماز بھی مکمل نہیں ہوئی تو اس قسم کا کلام مبطل صلوٰۃ نہیں

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے شوافع کہتے ہیں آنحضرت ﷺ کا یہ کلام نسیانا تھا اور ذی الیدین کا یہ کلام جہلا عن الحکم تھا موالک فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ اور ذوالیدین کا کلام اصلاح صلوٰۃ کیلئے تھا حنا بلہ فرماتے ہیں یہ بات چیت سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے (۲) نیز شوافع کہتے ہیں کہ روزہ میں نسیانا کھانا جسطرح مفسد صوم نہیں اسی طرح نسیانا کلام فی الصلوٰۃ بھی مفسد صلوٰۃ نہیں ہوگا،

دلائل احناف وغیرہ: (۱) حضرت معاویہ بن حکمؓ کی حدیث قولہ ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شئ من كلام الناس (مسلم ص ۲۰۳ ج ۱، مشکوٰۃ ص ۹۰ ج ۱) کیونکہ یہاں مطلقا کلام کو منافی صلوٰۃ کہا گیا (۲) زید بن ارقمؓ کی حدیث قال كنا نتكلم في الصلوة خلف رسول الله ﷺ حتى نزلت وقه قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام (بخاری ص ۵۰)

اشکال: ائمہ ثلاثہ نے یہ دعویٰ کیا کہ ذوالیہدین کا واقعہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے بعد کا ہے وہ احادیث مذکورہ سے منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس واقعہ کے ایک راوی ابو ہریرہؓ ہیں جو صحابہؓ میں اسلام لائے اور وہ اس واقعہ میں موجود تھے جیسا کہ صلی بن ابی النبیؓ (کافی روایت التسانی ص ۱۸۱ ج ۱) اور مسلم ص ۲۱۴ ج ۱ میں بیانا اصلی مع رسول اللہ ﷺ کے الفاظ وارد ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ذوالیہدین کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے

اسکا حل: یہ ہے ابو ہریرہؓ کا مشرف باسلام ہونا ذوالیہدینؓ کے بدر میں شہادت کے بعد کا واقعہ ہے جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان اسلام ابی ہریرہؓ بعد ماقتل ذوالیہدینؓ رواہ الطحاوی اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہؓ واقعہ ذوالیہدینؓ میں موجود نہ تھے لہذا اصلی بنا کے معنی مجازانہ صلی باسلمین کے ہیں جیسا کہ واذا قتلتم نفسا (الایہ) میں قتل نفس کی نسبت موجودہ یہودیوں کی طرف مجازی ہے اس طرح بنو قریظہ کے اخراج کے بارے میں خود ابو ہریرہؓ سے مروی ہے بینما نحن فی المسجد اذ خرج الیننا رسول اللہ ﷺ فقال انطلقوا الی یہود (الحديث) حالانکہ کتب سیر سے یہ بات بلا ریب ثابت ہے کہ ابو ہریرہؓ واقعہ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے تو یہ نسبت بطرح مجازی ہے اسی طرح یہاں بھی، اور مسلم کی روایت میں پیمانہ اصلی جو صیغہ متکلم سے ہے وہ بھی مجاز ہے ای بیننا یصلی احدنا بطرح ابو ہریرہؓ سے مروی ہے قال دخلت علی رقیۃ بنت النبی ﷺ (متدرک) حالانکہ یہ بات متفق علیہ ہے کہ حضرت رقیہؓ ۲ھ میں ابو ہریرہؓ کے اسلام سے پانچ سال قبل وفات پا چکی تھیں تو دخلت بمعنی دخل احدنا سے کرنا ہوگا تو یہاں بھی

ویسا کرنا ہوگا

اشکال: شوافع وغیرہ نے جواب پر اشکال کیا کہ جنگ بدر میں جو شہید ہوا وہ ذوالیدین نہیں بلکہ ذوالشمالین ہیں، ذوالیدین کا نام خرباق بن عبد عمرو تھا اور ذوالشمالین کا نام عمیر بن عمرو تھا،

اسکا حل: یہ ہے کہ فی الحقیقت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک شخصیت کے دو لقب ہیں کما روی عن ابی ہریرۃ قال صلی النبی ﷺ الظهر والعصر سلم من رکعتین فانصرف فقال له ذو الشمالین بن عمرو أتقصت الصلوۃ۔ ام نسیت ؟ قال النبی ﷺ ما یقول ذوالیدین قالوا صدق (نسائی ص ۱۸۳ ج ۱) اسکی سند بالکل صحیح اور متصل ہے وعن ابن عباس قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ ثلثا ثم سلم فقال ذو الشمالین اتقصت الصلوۃ یا رسول اللہ ﷺ ؟ قال علیہ السلام کذا لک یا ذالیدین قال نعم (مسند بزاز، طبرانی) اسکے علاوہ سنن نسائی ص ۱۸۳ ج ۱ میں عمران ابن ابی انس سے طحاوی ص ۲۱۵ میں ابراہیم بن مقد سے اور مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۷ میں عکرمہ کے طریق سے احادیث مذکورہ کے مترادف کلمات منقول ہیں اس طرح طبقات ابن سعد اور کتاب الثقات اور کامل للمبرد صفحہ ۳۶۰ میں لکھتے ہیں ذوالیدین ہو ذوالشمالین کان یسمی بہما جمیعاً لہذا اثابت ہوا واقعہ ذوالیدین نسخ کلام کے قبل کا ہے تو اس حدیث سے کلام فی الصلوۃ کے جواز پر استدلال کرنا صحیح نہیں

جواب دوم: حدیث ذوالیدین میں کئی وجوہ سے اضطراب ہے (۱) مثلاً بخاری و مسلم صفحہ ۳۱۷ میں صلوۃ الظہر کا نام آیا ہے اور مسلم کی دوسری روایت میں صلوۃ العصر کا، (۲) اسی طرح صحیحین میں سجدہ سہو کا ذکر ہے لیکن ابوداؤد اور نسائی میں سجدہ سہو کا ذکر نہیں، (۳) صحیحین میں دو رکعات پر سلام پھیرنے کا ذکر ہے اور مسلم میں تین رکعات پر، (۴) کیفیت سجدہ سہو میں بھی اضطراب ہے چنانچہ بعض روایت میں قبل السلام اور بعض میں بعد السلام (۵) آنحضرت ﷺ کی مجلس میں بھی اضطراب ہے بعض میں ہے اسطوانہ حنّانہ پر ٹیک لگا کے بیٹھے بخاری صفحہ ۱۶۴ جلد ۲ اور بعض روایت میں ہے حجرہ میں تشریف لے گئے (مسلم ص ۲۱۳ ج ۱) لہذا یہ حدیث شدید اضطراب کی بنا پر یقیناً احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی،

جواب سوم: حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ واقعہ ذوالیدین آنحضرت ﷺ کے خصائص میں سے ہے کیونکہ حضور ﷺ سے کلام کرنا مع اللہ کی طرح، مبطل صلوٰۃ نہیں، (۴) شوافع اہل ناسیانی الصوم پر جو قیاس کیا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ صوم میں کوئی ہیئت مذکرہ نہیں ہے اسلئے وہاں نسیان عذر ہے اور نماز میں تو ہیئت مذکرہ ہے لہذا نسیان عذر نہیں ہو سکتا ہے

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) مسلک حنفیہ مؤید بالقرآن ہے (کما مرانفا) (۲) کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت میں احادیث قولیہ و فعلیہ دونوں موجود ہیں لیکن نماز میں نسیان اصلاح صلوٰۃ کے جواز میں کوئی حدیث قولی موجود نہیں حسب قانون احادیث قولیہ کی ترجیح ہوگی (۳) حنفیہ کی احادیث ضابطہ کلیہ پر دال ہیں جبکہ حدیث ذوالیدین ایک واقعہ جزئیہ ہے احادیث کلیہ واقعہ جزئیہ سے رائج ہے (۴) احادیث حنفیہ محرم اور حدیث ائمہ ثلاثہ متیح، عند التعارض محرم متیح سے رائج ہے (۵) احادیث ممانعت کلام محکم ہیں اور حدیث ذوالیدین محتمل لہذا محکم کی ترجیح ہوگی، (۶) حدیث ذوالیدین میں قبلہ سے سینہ کا پھر جانا، چلنا پھرنا، عدا کلام وغیرہ عمل کثیر موجود ہیں اگر اس سے جواز کلام فی الصلوٰۃ پر استدلال کیا جائے تو امور بالا کا بھی جواز تسلیم کرنا پڑتا ہے حالانکہ ائمہ ثلاثہ ان امور کے جواز کے قائل نہیں لہذا یہ حدیث مرجوح ہوگی، (فتح الملہم ص ۱۲۷ ج ۲، بذل المجمود ص ۹۵ ج ۲، یعنی ص ۴۳ ج ۲ وغیرہ)

باب سجود القرآن: سجدہ تلاوت کی مشروعیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے لیکن (۱) اسکا شرعی حکم کیا ہے اس میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، محمدؐ، طحاویؒ اور علماء اہل حجاز کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت مؤکدہ ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک واجب ہے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن زید بن ثابتؓ قال قرأت علی رسول اللہ ﷺ والنجم فلم یسجد فیہا (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) امام شافعیؒ نے کتاب الام میں حدیث اعرابی سے استدلال کیا ہے جس میں یہ ہے هل علی غیر هن فقال لا الا ان تطوع (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۱۳) (۳) عمرؓ فرماتے ہیں ان اللہ لم یکتب علینا الیسجود الا انشاء (ترمذی)

دلائل احناف: (۱) قرآن مجید میں سجدہ تلاوت کا امر ہے مثلاً فاسجدوا للہ واعبدوا، واسجدوا اقرب، الامر للوجوب تو اصل (۲) بعض آیت میں انبیاء سابقہ کے فعل سجود کو نقل کیا گیا

ہے بلا شک تقلید فعل انبیاء واجب ہے (۳) بعض آیت میں عدم سجدہ پر کفار و شیاطین کی مذمت بیان کی گئی اب مخالفت کفار پر سجدہ واجب ہونا چاہئے (۴) عن ابی ہریرۃ مرفوعاً قال اذا تلا ابن آدم آية السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي ويقول امر ابن آدم بالسجود فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد فلي النار (مسلم) یہاں ابن آدم کو مامور بالسجود قرار دیا گیا اور امر مطلق وجوب کیلئے آتا ہے اور سجدہ کو دخول جنت کا مدار بتایا گیا ہے جو قرینہ وجوب ہے، اگرچہ یہ عزازیل کا قول ہے جب آپ ﷺ نے نقل کر کے انکار نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ بات صحیح ہے یہ مضمون انسؓ، ابن مسعودؓ کے واسطے سے بھی کتب حدیث میں مروی ہیں (۵) عن ابی ہریرۃ قال قال النبی ﷺ لسجدة علی من تلاها وسمعها (طحاوی وغیرہ) حرف علی ایجاب پر دلالت کرتا ہے (۶) حدیث ابن عمرؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یقرأ السجدة ونحن عنده فیسجد ونسجد معه فنزد حتی ما یجد احدنا لجبهته موضعاً یسجد علیه (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) اگر سجدہ تلاوت واجب نہ ہوتا تو اس کے لئے اس قدر اہتمام اور ازدحام نہ کیا جاتا،

جوابات: (۱) قوله فلم یسجد فیہا کے معنی فی الفور سجدہ نہیں کیا کیونکہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے سجدہ کیا ہاں اس وقت سجدہ نہ کرنیکی وجوہات یہ ہو سکتے ہیں کہ (۱) آپ ﷺ غیر متوضی تھے، (۲) یا وقت کراہت تھے، (۳) یا بیان جواز کیلئے فی الفور نہیں کیا (عون المعبود) (۲) حدیث اعرابی کا جواب یہ ہے کہ وہ توفرائض کے متعلق ہے اور سجدہ تلاوت تو واجب ہے نہ کہ فرض (۳) نیز اس حدیث میں صرف ان فرائض کا بیان ہے جو ابتداء فرض ہو اور جو بندے کی جانب سے ہونیوالے اسباب کیدریعہ واجب ہوا نکاذکر اس میں نہیں ہے پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن چیزوں کا ذکر اس میں نہیں ہے وہ واجب ہی نہیں مثلاً امر مندور بالاتفاق واجب ہے حالانکہ اس میں اسکا ذکر نہیں (۴) آیت قرآنی اور حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اثر عمرؓ قابل حجت نہیں (۵) یا عمرؓ نے فی الفور وجوب کی نفی کی (۶) یا عین سجدہ کی نفی کی اور چونکہ آیت سجدہ میں عین سجدہ کے بجائے اگر رکوع کے اندر نیت کرے تو بھی سجدہ ادا ہو جاتا ہے لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ ان لم یکتب علینا السجدة (بذل الحجود ص ۳۱۴ ج ۲، عینی ص ۵۰۵ ج ۳)

(۲) تعداد سجود تلاوت: مذاہب: (۱) امام شافعیؒ اور بعض علماء اہل جاز کے

نزدیک تعداد بخود تلاوت چودہ ہے جن میں سے سورہ حج میں دو سجدے ہیں لیکن انکے نزدیک سورہ صاد کا سجدہ منسوخ نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ اور جمہور فقہاء محدثین کے نزدیک بھی چودہ ہیں یعنی سورہ حج میں صرف ایک ہے نہ کہ دو، کیونکہ دوسرا سجدہ صلوٰۃ تہ ہے سورہ صاد میں بھی ایک ہے (۳) مالکؒ کے نزدیک گیارہ ہیں یعنی مفصلات (سورہ نجم، اذا السماء انشقت اور اقرأ باسم ربک) کے تین سجدے لازم نہیں (۴) احمدؒ کے نزدیک پندرہ ہیں جن میں سورہ حج کے دونوں سجدے اور صاد کا سجدہ بھی ماحصل یہ ہے کہ (۱) اعراف (۲) رد (۳) نحل (۴) بنی اسرائیل، (۵) مریم (۶) حج کا پہلا (۷) فرقان (۸) نمل (۹) الم سجدہ، یہ تمام بخود متفق علیہا ہیں اور حج کا دوسرا اور صاد اور مفصلات کے تین (کما مر انفا) یہ پانچ مختلف فیہا ہیں

دلائل شوافع: (۱) حدیث عمرو بن العاصؓ وفي سورة الحج سجدة تين (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۲) حدیث عقبہ بن عامرؓ قال قالت يا رسول الله فضلت سورة الحج بان فيها سجدة تين قال نعم (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۳) حدیث ابن عباسؓ قال سجدة صاد ليس من عزائم السجود (بخاری، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱)

دلائل احناف: (۱) سورہ حج میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں يا ايها الذين امنوا اركعوا وسجدوا یہاں سجدے کے ساتھ ركوع کا بھی ذکر ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ سجدہ صلوٰۃ تہ ہے نہ کہ سجدہ تلاوت۔ حطرح واجداری وارکعی (ال عمران) میں سجدہ صلوٰۃ تہ ہے اسطرح سورہ حج میں ایک سجدہ کے بارے میں (۲) ابن عباسؓ کی حدیث ہے انہ قال فی الحج سجدة وفي رواية السجدة الاولى في الحج عزيمة والاخرى تعليم (طحاوی، ابن ابی شیبہ) سورہ صاد میں سجدہ ہے اسکی دلیل حدیث ابی سعید خدریؓ قال قرأ رسول الله ﷺ وهو على المنبر صاد فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه (ابوداؤد ص ۲۰۰ ج ۱)

دلیل مالک: عن ابن عباسؓ قال ان النبي ﷺ لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول الى المدينة (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۴ ج ۱)

دلائل احمد: حج میں دو سجدے کے بارے میں (۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ اور (۲) حدیث عمرو بن العاصؓ، ہر دو بطور دلائل شافعیؒ نے پیش کیا اور سورہ صاد کے بارے میں وہ دلیل ہے جسکو

حنفیہ نے پیش کیا

جوابات: (۱) ابن عباسؓ کی حدیث جو دلائل حنفیہ کے ماتحت ذکر کی گئی اسکے مقابلے میں حدیث عمرو بن العاصؓ مرجوح ہے کیونکہ ابن قطان نے اسکی تضعیف کی ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی سند میں عبداللہ بن متین کلابی مجہول ہے اور اسکا تلمیذ حارث بن سعید غیر معروف ہے (اوجز المسالک ص ۳۷۲ ج ۲) اور حدیث عقبہ بن عامر کے بارے میں ترمذیؒ فرماتے ہیں ہذا حدیث لیس اسنادہ بالقوی کیونکہ اسکی سند میں ابن لہیعہ شرح بن عاہان دونوں ضعیف ہیں لہذا سورۃ حج میں سجدہ ایک ثابت ہوا (۳) سجدہ صاویست من عزائم السجود فرمانے کے باوجود آنحضرت ﷺ اور صحابہ سے سجدہ کرنا ثابت ہے (کما مرافقا) لہذا معلوم ہوا ابن عباسؓ کا یہ فرمان آپ ﷺ اور صحابہ کرام کے عمل سے منسوخ ہے (۴) ابن عباسؓ کا اثر حدیث مرفوع کی بنسبت مرجوح ہے (۵) ابن عباسؓ کا اس سے مقصد حیثیت وجوب بیان کرنا ہے یعنی یہ سجدہ ہم پر بلا واسطہ واجب نہیں ہوا بلکہ بواسطہ سجدہ داؤد کے، کہ انہوں نے بطور توبہ یہ سجدہ کیا تھا اور ہم اسکی قبولیت توبہ پر بطور شکر گزاری یہ سجدہ کرتے ہیں جیسا کہ یہ اس باب کی آخری روایت سے واضح ہوتا ہے، عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ سجد فی صا و قال سجدھا داؤد توبہ و سجدھا شکرا (نسائی، مشکوٰۃ ص ۹۴ ج ۱)

دلیل مالکیہ کے جوابات: (الف) وہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اسکی سند میں ابو قدامہ اسکے متعلق ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں ابو قدامہ لیس بشئ و هذا حدیث منکر اور مفصلات میں تین سجدہ سہو ہونے کے متعلق جو دلائل ہیں مثلاً عن ابن مسعودؓ ان النبی ﷺ قرأ والنجم فسجد فیہا من کان معہ (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۹۴ ج ۱) (۲) عن ابن عباسؓ قال سجد النبی ﷺ بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس (بخاری، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۳) عن ابی ہریرۃؓ قال سجدنا مع النبی ﷺ فی اذا السماء انشقت وقرأ باسم ربک (مسلم، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) کے مقابلے میں وہ حدیث مرجوح ہے (ب) آخری حدیث کا راوی ابو ہریرہؓ متأخر الاسلام ہیں جبکہ ابن عباسؓ متقدم الاسلام ہیں (د) حدیث ابی ہریرہؓ مثبت ہے اور حدیث ابن عباسؓ ثنائی، اور ضابطہ یہ ہے کہ متأخر الاسلام اور مثبت مقدم ہوتا ہے متقدم الاسلام اور ثنائی پر، یہ بات واضح رہے کہ ابن عباسؓ کی حدیث مذکور میں مشرکین کا سجدہ کرنیکی تصریح ہے لیکن اسکا سبب کیا ہے اسکے متعلق بہت سے اقوال ہیں ان میں سب سے اچھی

بات یہ ہے کہ سورہ نجم کی ان آیتوں کی تلاوت کے وقت حق تعالیٰ کے انوار و تجلیات ظہور میں آئی تھیں اسلئے سجدہ اور خشوع خضوع کے علاوہ کسی کے لئے کوئی چارہ نہیں تھا لہذا مشرکین بھی مجبوری کے طور پر سجدہ میں گر پڑے (شاہ ولی اللہؒ) اسکی تفصیلی بحث کتب تفسیر میں ملاحظہ ہو (بذل الجہود ص ۳۱۴ ج ۳، یعنی ص ۵۰۶ ج ۳، التعلیق، روح المعانی وغیرہ)

باب اوقات النہی

حدیث: عن عقبۃ بن عامرؓ قال ثلث ساعات کان رسول اللہ

ﷺ ینہانا ان نصلی فیہن الخ وعن ابی سعید الخدریؓ لا

صلوۃ بعد الصبح حتی ترتفع الشمس الخ

ان دونوں حدیثوں میں اوقات مکروہ پانچ کا ذکر ہے (۱) وقت طلوع الشمس (۲) وقت غروب الشمس (۳) وقت استواء الشمس، ان کا ذکر پہلی حدیث میں ہے (۴) بعد صلوۃ الفجر (۵) بعد صلوۃ العصر، انکا تذکرہ حدیث ثانی میں ہے، ان اوقات خمسہ میں نماز پڑھنے کے جواز کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک ان میں صرف نوافل غیر سبیہ پڑھنے کی اجازت نہیں اور ماہی نمازیں خواہ فرائض ہو یا قضاء فوائت خواہ سنن مؤکدات ہوں یا نوافل سبیہ مثلاً تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد اور طواف کی دو رکعت اور سجدہ تلاوت جسکی آیت انہیں اوقات میں پڑھی جائے جائز ہے (۲) مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض پڑھنا جائز ہے لیکن نوافل پڑھنا جائز نہیں ہاں احمدؒ کے نزدیک رکعتی الطواف جائز ہے (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلوع وغروب اور استواء کے وقت کسی قسم کی نماز پڑھنا جائز نہیں اور بعد صلوۃ الفجر والعصر فرائض اور واجبات لعینھا پڑھنے کی اجازت ہے لیکن نوافل اور واجبات بغیر ہا کی اجازت نہیں دلائل شافعیؒ: (۱) لیلۃ التعلیٰس کی مشہور حدیث میں ہے من نی عن الصلوۃ فلیصلھا اذا ذکرھا یہاں فرائض یاد آنے سے فوراً پڑھ لینے کا حکم ہے کسی وقت کا استثناء نہیں (۲) عن ام سلمۃؓ حیث قالت سمعت النبی ﷺ

عن الرکعتین بعد العصر ینہی عنہما ثم رأیتہ یصلیہما فأرسلت الیہ الجاریة فقال علیہ السلام انه أتانی ناس من عبد القیس فشغلونی عن الرکعتین بعد الظهر فہما ہاتان (صحیحین) اس سے معلوم ہوا نوافل سببیہ بعد العصر پڑھنا جائز ہے (۳) عن عائشةؓ قالت مات رک النبی ﷺ رکعتین بعد العصر عندی قط (مسلم) اس سے بعد العصر دو رکعت پڑھنے پر مواظبت ثابت ہوتی ہے،

دلیل مالکؒ، احمدؒ: انکی دلیل بھی حدیث لیلة التعرّیس ہے اور احادیث نبوی کونوافل پر حمل کرتے ہیں اور احمدؒ کی رکعتی الطواف کی دلیل جبیر بن مطعمؓ کی حدیث لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵)

دلائل اُحشاف: (۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ، (۲) حدیث ابی سعید خدریؓ (کما مرانفا) (۳) عن ابن عمرؓ قال قال النبی ﷺ لا يتحرى (ای لا يقصد) أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها (صحیحین، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۴) (۴) عن عبد الله الصنا بحیؓ قال قال رسول الله ﷺ ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها ونهى رسول الله ﷺ عن الصلوة في تلك الساعات (موطأ مالک، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵) اس طرح اوقات ثلاثہ میں نبوی عن الصلوة کے متعلق بکثرت احادیث موجود ہیں جو مشہور اور متواتر ہیں لہذا انہی کو اصل قرار دیکر خاص خاص احادیث کی تاویل کرنی چاہیے،

جوابات: (۱) حدیث لیلة التعرّیس میں اوقات غیر مکر وہہ مراد ہیں جس پر احادیث نبوی قرینہ ہیں (۲) نیز مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں آخر حتی اذا ارتفعت الشمس ہے جو مسلک حنفیہ پر نص صریح ہے (۳) محرم اور میح کے مابین جب تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے (۴) اور اس حدیث میں آپ ﷺ نے فاقنا ذوالیعنی کوچ کرنے کا حکم دیا تھا تاکہ نماز وقت منہی عنہ میں واقع نہ ہو (۵) قال ابن ارسلان : ان الظرف بقدر متسع والاول يلزم الاتيان بجميع الصلوة في وقت التدكير وهي اللحظة اليسيرة وهي بدية الفساد (کشف

(المغطا) (۶) اس حدیث میں ہے ان هذا واد به شیطان،، قلت وهذا یزید الحنفیة لأنه
آخر قضاء الصبح لحضور الشیطان عند طلوع الشمس فی هذا الروادی ولم یصلها
فیه

حدیث ام سلمہؓ اور عائشہؓ کے جوابات: (۱) بعد العصر سنت ظہر کا ادا کرنا یہ
آنحضرت ﷺ کے لئے خاص ہے چنانچہ ابوسعیدؓ سے مروی ہے انہ جعلها خاصة للنبی ﷺ (فتح
الملمم ج ۲ ص ۳۷۵) نیز عمرؓ کو بعد العصر نماز پڑھنے والے کے ہاتھوں پر مارتے تھے (طحاوی، مسلم
، مشکوٰۃ ص ۱۰۵) یہ بھی خصوصیت کا قرینہ ہے (۲) حدیث عائشہؓ کے متعلق کہا جائے کہ مسند احمد
کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اضطراب ہے کیونکہ عائشہؓ کبھی خود بیان کرتی ہیں کہ
آپ ﷺ دو رکعت میرے پاس پڑھتے اور کبھی ام سلمہؓ کا حوالہ کرتی ہیں لہذا یہ حدیث مرجوح
ہے (۳) نیز طحاوی اور دارقطنی میں ام سلمہؓ کی روایت میں یہ قول بھی ہے
انقصیہما اذا فاتنا قال لا، اس سے معلوم ہوتا ہے یہ آپ ﷺ کے خصائص میں سے
تھے (۴) یہ فعل جزئی ہے جو نبی کی احادیث متواترہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہو سکتا اور رکعتی
الطواف کی ممانعت پر عمرؓ کا اثر درج ذیل ہے ان عمرؓ طاف بعد صلوٰۃ الصبح فرب
حتی صلی الرکعتین ہذی طوی (بخاری، طحاوی،) اس طرح ام سلمہؓ بھی نماز فجر کے بعد طواف
کیا لیکن مکروہ وقت کی وجہ سے رکعتی الطواف فوراً نہیں ادا کی لہذا، ایہ ساعة شاء، اذا لم یکن
وقتا مکروہا۔ کیا تھمقید ہے اسکا تفصیلی جواب اس حدیث کے تحت آرہا ہے یہ بات واضح
رہے کہ ابو حنیفہؒ نے دونوں قسم کے مابین فرق اسلئے فرمایا کہ طلوع، غروب اور استواء میں نفس
اوقات ہی کے اندر کراہت ہے لہذا ہر قسم کی نماز ناجائز ہونی چاہیے اور بعد الفجر والعصر کے اوقات
میں فی نفسہ کراہت نہیں بلکہ فجر وعصر کا لحاظ کرتے ہوئے دوسری نماز کی نہی کی گئی لہذا ان میں
فرائض کی اجازت ہونی چاہیے اور نوافل کی اجازت نہ ہونی چاہیے (فتح الملمم ج ۲ ص ۲۶۸ بذل
المجہد ج ۱ ص ۲۵۱)

محمد بن عمر: عن محمد بن ابراهيم عن قيس بن عمرو قال رأى النبي ﷺ رجلاً يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، اگر کوئی قبل الجماعة فجر کی سنت نہیں پڑھ سکے تو اکی قضا کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شافعی کے نزدیک فرض کے بعد ہی طلوع شمس سے قبل ادا کر سکتا ہے (۲) ابو حنیفہ (فی روایۃ) مالک، احمد، محمد یعنی جمہو علماء کے نزدیک طلوع آفتاب کے بعد قضا کرے، (۳) ابو حنیفہ اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اکی قضا نہیں ہاں اگر فرضوں کیساتھ رہ جائے تو زوال سے قبل قضا کرے قال اعزاز علی والصحیح انہا لا تقضی لہما ایضاً (نور الاصباح ص ۱۰۹، غایۃ البیان)

دلیل شافعی: حدیث الباب موجب استدلال یہ ہے کہ وہ شخص یہ نماز پڑھنے پر آنحضرت ﷺ خاموش رہے

دلائل جمہور: (۱) عن ابن عمر قال قال النبی ﷺ لا صلوة بعد الفجر الا سجدة (ترمذی) اس میں صراحت فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا (۲) عن ابی ہریرۃ مرفوعاً عن لم یصل رکعتی الفجر فلیصلہما بعدما تطلع الشمس (ترمذی) اگر پہلے پڑھ لیتا جائز ہوتا تو بعد الطلوع پڑھنے کی تاکید نہ فرماتے (۳) عن حفصۃ قالت کان رسول اللہ ﷺ اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین خفیفین (مسلم ج ۱ ص ۲۵۰) اور یحییٰ بن کی دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ قضا نام ہے اداء مکا وجب کاسنت سرے سے واجب ہی نہیں لہذا اسکی قضا بھی نہیں لیکن خلاف قیاس فرض کے تابع ہو کر سنت فجر کی قضا الیۃ التدریس میں وارد ہوئی ہے لہذا وہ اپنے مورد پر منحصر رہیگی، نیز نبی عن الصلوۃ بعد صلوۃ الصبح والی احادیث تقریباً میں صحابہ کرام سے مروی ہے (کما مرّ انفا) لہذا امور پر منحصر رہنا قرین قیاس ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب ضعیف اور مرجوح ہے چنانچہ نووی تہذیب الاسماء واللفات میں لکھتے ہیں وہو حدیث ضعیف جدا قال الترمذی إسناده هذا الحديث ليس بم متصل لأن محمد بن إبراهيم لم يسمع من قيس (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵) لہذا وہ قابل استدلال نہیں (۲) یا جواز مع الکرہت کے بیان کیلئے آپ ﷺ نے سکوت اختیار فرمایا (۳) حدیث الباب میں تو فسکت رسول اللہ ﷺ ہے لیکن دوسری احادیث کثیرہ میں صراحت

ممانعت فرمادی، ضرور صراحت والی احادیث رائج ہیں (۴) اس واقعہ کو قبل الممانعت پر حل کیا جائے (۵) احادیث محرم قولی اور کلی ہیں بخلاف حدیث الباب کے اس حیثیت سے بھی حدیث الباب مرجوح ہے (بذل الخمود ج ۲ ص ۲۶۴ راجع لعلیق ج ۲ ص ۳۲)

محمد بن حنفیہ : عن جیسر بن مطعم قوله يا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء ، عبد مناف کو خصوصی طور پر اسلئے ذکر کیا کہ خانہ کعبہ کی خدمت انکی اولاد کے سپرد تھی یا اسلئے کہ حضور ﷺ کو معلوم تھا کہ آخر انجام اسکی ولایت انکی طرف رجوع کرے گی،

مسئلہ خلافت: (۱) شافعیؒ کے نزدیک مکہ معظمہ میں اوقات مکروہہ خمسہ میں نوافل پڑھنا جائز ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک منع ہے،

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ابو ذرؓ قوله لا صلوة بعدا لصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس الا بمكة الا بمكة (احمد، رزین، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵)

دلائل حنفیہ: اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی احادیث جو کثیر اور متواتر ہیں اور جو عمومیت پر دال ہیں ان میں کسی جگہ کی تخصیص نہیں،

جوابات: (۱) احادیث نبی کے مقابلے میں حدیث الباب قابل حجت نہیں کیونکہ وہ متصل نہیں، (۲) حدیث الباب میں اوقات غیر مکروہہ مراد ہے جس پر احادیث نبی قرینہ ہیں ایہ اہمۃ ساعة شاء اذالم یکن وقتا مکروہا (۳) بنی عبد مناف کو کہا جا رہا ہے تم زائرین کیلئے ہمیشہ دروازہ کھول رکھو کسی وقت بھی منع نہ کرو یہاں نماز پڑھنے والوں کیلئے عموم اوقات کا بیان کرنا مقصد نہیں کیونکہ ان کو کس وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے اسکا پہلے سے علم ہے (۴) حدیث ابو ذرؓ معلول، ضعیف اور مضطرب ہے علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں یہ حدیث چار وجوہ سے معلول ہے جن میں ایک یہ ہے کہ مجاہد کا سماع ابو ذرؓ سے ثابت نہیں لہذا یہ منقطع ہے (حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۴۲)

محمد بن حنفیہ : عن ابي هريرةؓ نهی عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة ، (مشکوٰۃ ج ۵)

مسئلہ خلاقیہ: مذاہب: (۱) شافعی اور احمد کے نزدیک جمعہ کے روز استواء کے وقت لائل پڑھنا مکروہ نہیں، (۲) ابوحنیفہ کے نزدیک دوسرے ایام کی طرح اسی دن بھی اس وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے

دلائل شافعی و احمد: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی خلیل عن ابی قتادۃ قال کان النبی علیہ السلام کرہ الصلوۃ نصف النہار حتی تزول الشمس إلا یوم الجمعة (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵)

دلائل ابوحنیفہ: (۱) عقبہ بن عامر، ابن عمر، عمرو بن عبسہ، عبد اللہ الصائبی، اور ابوسعید خدری وغیرہم کی مشہور متواترہ احادیث ہیں جن میں کسی دن کی تخصیص نہیں، (۲) نیز آنحضرت ﷺ کی پوری زندگی میں بوقت نصف النہار بروز جمعہ نماز پڑھنا، ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں اگر جائز ہوتا تو کم از کم بیان جواز کیلئے ایک مرتبہ ضرور پڑھتے،

جوابات (۱) حدیث الباب کے متعلق ابن حجر شافعی فرماتے ہیں فی سندہ مقال لہذا یہ حدیث ضعیف ہے (۲) البوقادہ کی حدیث منقطع ہے ابوداؤد فرماتے ہیں أبو الخلیل لم یلق أبا قتادۃ یہ متصل صحیح اور مشہور احادیث کے مقابلے میں مرجوح ہے (۳) یا ان دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ زوال کے متصل پڑھ سکتا ہے بقرینہ حدیث نبی، عین استواء الشمس مراد نہیں، (فتح الملہم ج ۲ ص ۳۶۸، تعلق ج ۲ ص ۳۲ وغیرہ)

باب الجماعة وفضلها

محمد ریش: عن ابن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ صلوۃ الجماعة تفضل صلوۃ الفرد سبع و عشرين درجۃ، (متفق علیہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۵)
جماعت کی شرعی حیثیت کے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) داؤد ظاہری، اوزاعی، عطاء، ابو ثور اور احمد (فی روایۃ) کے نزدیک صحت صلوٰۃ کیلئے جماعت شرط ہے، (۲) احمد (فی روایۃ) ابن خزیمہ، ابن حبان کے نزدیک فرض عین ۴۰، الا عند العذر، (۳) شافعی کے نزدیک فرض کفایہ اور ان کا قول مشہور سنت ہے (۴) ابوحنیفہ

اور مالکؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے لیکن اکثر مشائخ احناف کے نزدیک واجب ہے اس کو سنت اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ثابت بالسنۃ ہے اور بدائع الصنائع میں بھی جماعت کو واجب کہا ہے،

دلائل داؤد ظاہریؒ وأحمد وغیرہ: (۱) قولہ تعالیٰ وارکعوا مع الراکعین یہاں اقامت جماعت کا امر ہے جو مقتضی فرضیت ہے، (۲) ترک جماعت پر وعید کی بہت سی احادیث فرضیت پر دال ہیں مثلاً فصل اول کی دوسری حدیث میں ہے لایشہدون الصلوۃ فاحرق علیہم بیو تہم، تحریق بالنار یقیناً تارک فرض کیلئے ہو سکتی ہے،

دلائل شوافع وأحناف: (۱) جن احادیث میں صلوۃ بالجملۃ کی ترغیب دی گئی وہ سب سنیت پر دال ہیں مثلاً حدیث الباب (۲) قال ابن مسعود إنہما من سنن الہدی ولو صلیتم فی بیو تکم لترکم سنۃ نبیکم ولو ترکتم سنۃ نبیکم لم تلکم (مسلم، أبو داود وغیرہ)

جوابات: (۱) احادیث وعید تشدید وتعلیل پر محمول ہے اور اس سے تارکین جماعت کی ختمیہ مقصود ہے نیز خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی، (۲) یا کہا جائے یہ وعید منافقین کے بارے میں ہے کیونکہ بعض احادیث میں منافقین کا ذکر صراحۃ موجود ہے،

راقم الحروف: کہتا ہے کہ اگر تمام حدیثوں پر نظر ڈالی جائے تو قول احناف اوفی بالقرآن والا حدیث ہے،

اشکال: حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ بالجملۃ کے ثواب کی زیادتی ستائیس درجہ ہے اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے ان صلوۃ الرجل فی الجماعۃ تزيد علی صلوۃ وحده بخمس وعشرين جزاً (ترمذی ج ۱ ص ۳۰) فکیف التوفیق؟

جوابات: پہلی پچیس کی وجہ آئی پھر زیادت فضل و کرم یعنی ستائیس کا اعلان فرمایا، (۲) یا یہ تفاوت باعتبار قرب مسجد یا بعد مسجد ہے (۳) یا مصلین کی قلت و کثرت کے لحاظ سے ہے، (۴) یا جہریہ دوسریہ کے اعتبار سے ہے (۵) یا مکمل صلوۃ کے ملنے نہ ملنے کی حیثیت سے ہے، (۶) یا یہ فرق نمازیوں کے حالات کی تفاوت کی وجہ سے ہے (۷) یا فجر اور عصر کیلئے ستائیس اور مابقیہ کیلئے پچیس ہے البتہ ستائیس اور پچیس کے مابین ثواب کو دائر کر نیکی حکمت اللہ و رسول کی طرف حوالہ کرنا افضل ہے، لیکن بعض علماء اسلام نے بیان فرمایا کہ صلوۃ بالجملۃ کیلئے کم از کم

تین آدمی ہونا افضل ہے اور ان الحسنۃ بعشر امثالہا کے اصول کے مطابق تین ثواب ہوگا،
اسی تین اصل ثواب اور ستائیس زیادتی ثواب ہے (فتح الملبم ج ۳ ص ۲۲۰ بذل ج ۲ ص ۳۱۵)

محمد بن یحییٰ : عن ابن عمرؓ انه اذن بالصلوة في ليلة ذات برز وريح الخ
تشریحات : شریعت میں جماعت کیساتھ نماز پڑھنے کی بڑی تاکید ہے ہاں اگر کوئی
واقعی عذر ہو مثلاً مرض شدید ہو، مسجد تک جانے میں مال و اسباب چوری ہو جانے کا خوف ہو، دشمن
کا خوف ہو، کسی بیماری کے پیدا ہونے یا بڑھ جانے کا خوف ہو، تیز بارش ہو، شیر و درندہ کا ڈر ہو، سخت
اندھیری ہو طوفان ہو وغیرہ، حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے سخت سردی اور تند ہوا بھی ترک
جماعت کیلئے عذر ہے ہاں تھوڑی تھوڑی بارش اور کچھ ہمارے ملک میں عذر نہیں ہے کیونکہ کثرت
بارش میں بھی ہمارے ملک کے لوگ چلنے پھرنے کے عادی ہیں البتہ ممالک عربیہ میں یہ عذر ہے
کیونکہ وہاں بارش زیادہ نہیں ہوتی ہے اور وہاں کے لوگ بارش میں چلنے پھرنے کے عادی بھی
نہیں ہیں لہذا انکو یہ عذر ہے اور کچھ میں بھی پاؤں پھسل جانے کا خوف ہوتا ہے اس لحاظ سے
اذا ابتلت الثعل بالصلوة في الرحال یہ حدیث ان کے لئے ترک جماعت کی دلیل بن سکتی
ہے، وقد ذکر صاحب "الدر المختار"، عشرين عذرا منها المطر وجمعها ابن
هالدين في ابیات فقال -

اهدأرك ترك جماعة عشرون قد	اودعتها في عقد نظم كالدر
مرض واقعد عمي وزمانه	مطروطين ثم برد قد اضر
قطع لرجل مع يد اودونها	فلج وعجز الشيخ قصد للسفر
والريح لبلا ظلمة تمرى ذى	الم مدافعة لبول او قدر
حرف على مال كذا من ظالم	اودائن وشهني اكل قد حضر
لم اشتغال لا بغير الفقه في	بعض من الاوقات عذر تعتبر

(معارف السنن ج ۲ ص ۳۵-۳۶)

محمد بن یحییٰ : عن ابن عمرؓ قال قال رسول ﷺ إذا وضع عشاء احدكم
والهيمت الصلوة فابدأ بها العشاء.

تشریحات: یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مصلی بھوک سے ایسے بیتاب ہو جس سے نماز میں دھیان کھانے ہی میں لگا رہے گا اور نماز دل جمعی اور سکون کیساتھ ادا نہیں کر سکے گا تو اسکے لئے یہی افضل ہے کہ وہ پہلے کھانا کھالے اسکے بعد نماز پڑھے بشرطیکہ وقت میں وسعت بھی ہو، امام غزالی فرماتے ہیں یہ حکم اس وقت ہے جب فساد ماکول کا خوف ہو، اسکی حکمت امام اعظمؒ نے یہ بیان فرمائی "لان یکون طعامی کلبه صلوة أحب الی من أن تكون صلوتی کلبا طعاما" اور فائدہ کا یہ حکم جمہور ائمہ کے نزدیک استحبابی ہے اور اہل ظواہر کے نزدیک وجوبی ہے، احقر کے خیال میں قرآن اور احادیث کی رو سے انکا مسلک صحیح نہیں ہے،

اعتراف: حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے لا تؤخروا الصلوة لطعام ولا لغيره، فوقع التعارض۔

جواب: دونوں حدیث کی تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جابرؓ کی حدیث میں وقت سے تاخیر کر کے قضا کرنے کی ممانعت ہے اور حدیث الباب کا یہ حکم اس حالت میں ہے جبکہ اتنا وقت ہو کہ وہ کھانے سے فراغت کے بعد باطمینان نماز پڑھ سکتا ہو فلا تعارض یہ بات واضح رہے کہ اسی مضمون کی ایک روایت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے قال قال رسول الله ﷺ اذا سمع أحدکم النداء والاناء فی یدہ فلا یضعہ (ای لا جل الاذان) حتی یقضى حاجتہ (ابوداؤد ص ۱۴۰) اسکی تشریح اکثر محدثین اس طرح کرتے ہیں کہ اگر تم میں سے کوئی کھاتے پیتے وقت اذان سنو تو اپنی حاجت پوری کرنے سے پہلے کھانا چھوڑ کر مسجد کی طرف نہ جاؤ (بذل المجہود ص ۱۴۰) اور بعض محدثین نے فرمایا یہ مغرب کی اذان کے بارے میں آیا ہے ای اذا سمع أحدکم نداء المغرب لا ینبغي له أن ینتظر بعد الغروب شیئا من تمام النداء أو غیره بل یجب له السارعة فی الافطار (بذل ج ۳ ص ۱۴)

حدیث کی تشریح میں بعض تجدید پسند شخص کی غلطی: اور اگر اس حدیث کو سحری پر حمل کیا جائے جیسا کہ مودودی صاحب نے حمل کیا اور کہا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آجائے تو وہ فوراً چھوڑ نہ دے بلکہ اپنی حاجت بھر کھا

پی لے اس سے انہوں نے اس پر استدلال کیا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت بھی آنکھ کھل جائے تو جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لینے سے روزہ صحیح ہو جائیگا (تفہیم القرآن ج ۱ ص ۱۴۱)

اسکا جواب جمہور محدثین نے اس طرح دیا: اولاً یہ حدیث صحیح نہیں لہذا احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں یہ قابل حجت نہیں، ثانیاً، صحت کی تقدیر پر اذان بلالؓ پر حمل کیا جائے، یعنی آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں کہ بلالؓ کی اذان تمہیں سحری کھانے سے مانع نہ ہونی چاہیے، کیونکہ وہ رات رہتے اذان دیتا ہے اسلئے تم بلالؓ کی اذان سکر بھی کھاتے پیتے رہو جب تک ابن ام مکتوم کی اذان نہ سنو کیونکہ وہ ٹھیک طلوع صبح صادق پر اذان دیتا ہے، یعنی ابن ام مکتوم کی اذان پر کھانے سے رک جانا ضروری ہے اسکے قرآن حکیم نے خود جو حد بندی فرمادی ہے یعنی رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ کا شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت معین فرمادیا اور اس افراط و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کیلئے ”حتیٰ یبین“ کا لفظ بڑھا دیا جسمین یہ بتلایا گیا ہے کہ نہ تو وہی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو اور نہ ایسی بے فکری اختیار کرو کہ صبح صادق کی روشنی یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا ظاہر ہونا ہے اسکے بعد ایک منٹ کیلئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہے، کیونکہ کلو ا و اشربوا مغیا ہے اور حتیٰ یبین غایت ہے غایت اور مغیا کا حکم مغائر ہوتا ہے، اب ایک محتمل اور کمزور حدیث سے اپنی سمجھ کے مطابق مسئلہ استنباط کر کے جمہور شراح حدیث و مفسرین کے خلاف کرنا کیسی بڑی جرأت ہے؟

حمزہ رحمہ: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا اقيمت للصلاة فلا صلوة الا المكتوبة، مؤذن کے تکبیر کہنے کے بعد مسجد میں کسی قسم کی سنت و نفل پڑھنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) اہل ظواہر کے نزدیک جائز نہیں لہذا پڑھنے سے باطل ہو جائیگی، (۲) جمہور ائمہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگی البتہ اعراض عن الفرض کی بنا پر مکروہ ہوگی ہاں ۲ ماہین سنت فجر کے متعلق اختلاف ہے (الف) شافعیؒ احمدؒ اسلمیؒ اور ابو ثورؒ وغیرہم کے نزد

خارج مسجد میں ہو یا داخل مسجد میں مطلقاً سنت فجر پڑھنا مکروہ ہے، (ب) مالکؒ کے نزدیک فجر کے علاوہ باقی چاروں نمازوں کا یہی حکم ہے، البتہ فجر کی دونوں رکعتیں پانچکی امید پر صرف خارج مسجد میں سنتیں پڑھ لے، اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک رکعت پانے کی امید پر خارج مسجد یا داخل مسجد میں جماعت سے پیچھے ہٹ کر سنتیں پڑھ لے،

دلیل أصحاب فواہر: حدیث الباب ہے کیونکہ اسمیں مطلقاً بعد الاقامة ذات صلوٰۃ کی نفی کی گئی لہذا نماز باطل ہو جائیگی،

دلائل جمہور: (۱) قولہ تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم (۲) نیز اسمیں تو تمام شرائط صلوٰۃ پائے گئے لہذا باطل نہ ہونی چاہیے اور حدیث الباب میں لائنی کمال پر محمول ہے،
دلائل شافعی و احمد: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں کسی نماز کا استثناء نہیں ہے
 (۲) عن یحییٰ بن نصر قال اذ اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة قبل يارسول الله ولا ركعتي الفجر قال ولا ركعتي الفجر (ابن عدی) یہ تو اپنا مدعی پر صریح ہے،

دلائل ابوحنیفہؒ و مالکؒ: (۱) احادیث میں سنت فجر کی بہت تاکید آئی ہے مثلاً لاسد عہما ولو طردتکم الخیل (ابوداؤد) (۲) فی حدیث عائشہؓ لم یکن النبی ﷺ علی شیء من النوافل اشد تعاهداً منہ علی رکعتی الفجر (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۱۰۴) بہت فقہاء صحابہ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں، جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے مثلاً نافعؓ فرماتے ہیں ایقظت ابن عمرؓ لصلوة الفجر وقد اقيمت الصلوة فقام فصلی رکعتین (طحاوی) لہذا حنفیہ کہتے ہیں احادیث تاکید اور آثار صحابہ اور حدیث الباب میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ایک رکعت پانے کی امید پر بھی پڑھ لینا چاہیے اس پر مجاہدؒ کا بھی عمل تھا قال اذا دخلت المسجد والناس فی صلوٰۃ الصبح ولم تر کعب رکعتی الفجر فارکعہما وان ظننت ان الركعة الاولى نفوتک، اور مالکیہ اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ دونوں رکعتیں پانچکی امید پر پڑھ لے،

جوابات: (۱) دلائل مذکورہ کے قرینے سے حدیث الباب کا مقصد یہ ہے کہ جماعت کی صف سے ملکر نہ پڑھے بلکہ پیچھے ہٹ کر پڑھے (۲) فجر میں قرآن بھی طویل ہوتی ہے لہذا دلائل

مذکورہ سے سنت فجر کو مستثنیٰ قرار دینا زیادہ مناسب ہے (۳) حدیث الباب کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، طحاویؒ اور دوسرے محدثین نے اسکو موقوف قرار دیا (او جز المسالك ص ۴۵۴) دوسری حدیث کا جواب یہ کہ یحییٰ بن نصرؒ کے متعلق ابو زرہؒ نے کہا انہ لیس بشی و لال ابو جعفرؒ ہذا منکر الحدیث، لہذا یہ زیادت صحیح نہیں، نیز دونوں احادیث کی عمومیت پر شوافع اور حنابلہ بھی پوری طرح عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص تکبیر کہنے کے بعد بھی اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ انکے نزدیک مکروہ نہیں حالانکہ دونوں احادیث کے حکم میں یہ بھی داخل ہے کیونکہ وہاں گھر اور مسجد کے مابین کوئی فرق نہیں، نیز لا الکتوبہ میں صلوٰۃ فائتہ بھی داخل ہے حالانکہ وہ اسکے بارے میں جواز کا قائل نہیں، گویا یہ دونوں احادیث عام خص منہ البعض، کے قبیلہ سے ہیں لہذا حنفیہ نے آثار صحابہ وغیرہ سے کچھ مزید تخصیص کر لی،

محمد بن عمر: عن ابن عمرؓ اذا استأذنت امرأة أحدكم الى المسجد فلا يمنعنها، حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں عورتوں کیلئے مسجد میں جانا جائز تھا زمانہ نبوت کے بعد عورتوں کیلئے خروج الی الجماعۃ جائز ہے یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، (۲) مالکؒ، ابو یوسفؒ، اور محمدؒ کے نزدیک صرف بوڑھی عورتوں کیلئے جائز ہے، (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک بوڑھی کیلئے صرف تین اوقات یعنی فجر، مغرب اور عشاء میں جانا جائز ہے، کیونکہ فساق فجر و عشاء کے وقت نیند میں رہتے ہیں اور مغرب کے وقت طعام میں مشغول رہتے ہیں لہذا عورتیں فتنہ سے محفوظ رہیں گی،

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب (۲) انہ علیہ السلام قال لا تمنعوا إماء الله

مساجد الله (حاشیہ ہدایہ ج ۱ ص ۷۶)

دلائل جمہور: (۱) عن ابن عمرؓ مرفوعاً لا تمنعوا نساءکم المساجد و بیوتہن مہر لہن (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۶) آنحضرت ﷺ کا زمانہ ہر قسم کے فتنہ سے محفوظ تھا اسلئے دینی مسائل اور احکام سمجھنے کیلئے جانے کی اجازت تھی، نیز مردوں کے مانند عورتوں کو بھی محبت نبی سے فیضیاب ہو نیکی ضرورت تھی اسکے باوجود حضور ﷺ نے فرمایا نماز پڑھنے کیلئے انکے گھر آق کے

لئے بہتر ہیں (۲) عائشہؓ فرماتی ہیں لو ادرک رسول اللہ ﷺ ما احدث النساء بعده لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل، (۳) عن ابن مسعودؓ مرفوعاً صلوة المرأة فی بیتها افضل من صلوتها فی حجرها وصلوتها فی مخدعها افضل من صلوتها فی بیتها (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۹۶) یعنی عورت جتنا پوشیدہ اور باپردہ ہو کر نماز پڑھے یہ اسکے لئے افضل و بہتر ہے لہذا انکو مسجد میں نہ جانا چاہیئے، (۴) عمرؓ کی ایک بیوی مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے جاتی تھیں عمرؓ کو یہ بات گراں تھی کسی نے انکی بیوی سے اسکا ذکر کیا تو انہوں نے کہا کہ وہ مجھکو منع کیوں نہیں کر دیتے ہیں، اگر منع کر دیں تو میں رک جاؤنگی، حضرت عمرؓ اسلئے خود منع نہ کرتے تھے کہ حدیث الباب کی بظاہر مخالفت ہوگی اور چاہتے تھے کہ وہ خود رک جائیں، چنانچہ اسکی یہ صورت کی کہ ایک روز اندھیرے میں جب نماز کیلئے جارہی تھیں تو پیچھے سے ان کی چادر پر پیر رکھ دیا اور چپکے سے چلے گئے وہ انکو پہچان نہ سکیں اور پریشان ہو گئیں اور گھر میں آکر کہی کہ اب مسجد میں عورتیں جانے کا زمانہ نہیں رہا اسکے بعد مسجد میں جانا چھوڑ دی (معارف مدنیہ) اس سے معلوم ہوا عمرؓ بھی اسکو نا پسند سمجھتے تھے،

جوابات: (۱) قال الشيخ المحدث الدهلوی حدیث الباب محمول علی عجو زة غیر مشتہاء لم تخرج بطیب ولا بزینة وفي زماننا خروج النساء للجماعة مکروه لفساده (۲) قيل لان الغرض من حضورهن كان ليتعلمن الشرائع ولا احتیاج الی ذلک فی زماننا لشیو عها والستر لهن اولی (حاشیہ مشکوٰۃ) (۳) یہ دونوں حدیث اس زمانہ پر محمول ہے جب خروج الی المساجد عورتوں کیلئے مباح تھا، دور حاضر میں جمہور علماء کا فتویٰ اٹل پر ہے کہ جو ان عورتوں کیلئے مساجد میں جانے کی قطعاً اجازت نہیں اور بوڑھی عورتیں بناؤ سنگارا اور خوشبو لگائے بغیر مساجد میں جانا چاہیں تو ان کے لئے مع الکرہت جائز ہے گھر میں پڑھنا افضل ہے اور اوقات خمسہ کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ فساق کا انتشار اور خروج ہر اوقات میں ہے، (المعلیق ۲ ص ۳۸ وغیرہ) تفصیل کیلئے دیکھیے مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کی رسالہ ”نیک بیبیاں نہ لاف کہلاں پڑھیں“۔

باب تسوية الصفوف

محمد بن عن نعمان بن بشيرؓ فقال عباد الله ليتسوّن صفوفكم
أو ليخالفن الله بين وجوهكم، آپ ﷺ نے فرمایا اے اللہ کے بندو! اپنی صفیں سیدھی
کر ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے درمیان اختلاف ڈال دیگا، لتسوّن یہ خبر بمعنی انشاء ہے چنانچہ
ابوسعود الانصاریؓ کی حدیث میں ہے استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم، وجوهكم
اور قلوبكم کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جب قلوب آپس میں ملے ہوئے نہ ہوں تو چہرے بھی
آپس میں آئے نہ ہوتے ہیں، تسوية الصفوف یعنی صفین سیدھی ایک خط کرنے
اور مل کر کھڑے ہونے اور درمیان میں خالی جگہ نہ چھوڑنے کی بہت اہمیت ہے،

مذاہب (۱) جمہور علماء کے نزدیک یہ سنن صلوٰۃ میں سب سے زیادہ مؤکد ہے اور یہ نماز
کے کمالات اور مکملات میں سے ہے، (۲) ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک یہ فرض ہے،

دلائل ابن حزم (۱) عن انسؓ قال قال رسول الله ﷺ سووا صفوفكم فان تسوية
الصفوف من إقامة الصلوة (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۹۸) امر کا صیغہ فرض کا مقتضی ہے، (۲)
اور اسکو اقامت صلوٰۃ میں شمار کیا گیا اور اقامت صلوٰۃ فرض ہے اور جو چیز فرض کا جزء ہو وہ بھی
فرض ہوتی ہے لہذا یہ بھی فرض ہے اسلئے اسکے بغیر نماز باطل ہو جائیگی،

دلائل جمہور (۱) ابو ہریرہؓ کی حدیث فان اقامة الصلوة من حسن الصلوة (بخاری)
(۲) انسؓ کی حدیث میں ہے من تمام الصلوة (مسلم) لفظ حسن اور تمام عرف میں ان چیزوں
کے ملے بولا جاتا ہے جو حقیقت سے زائد ہوں اور تکمیل کرنے والی ہوں یہ توسیعت کی شان ہے،

جوابات (۱) روایات مذکورہ کے قرائن سے اس میں لفظ حسن پوشیدہ ہے ای فان
لسموۃ الصفوف من حسن إقامة الصلوة (۲) اقامت صلوٰۃ میں تو فرأض، واجبات، سنن
اور مستحبات سب داخل ہیں، اور یہاں قرائن سے سنت مراد ہے،

اہل حدیث اور تسویۃ صفوف: یہ بات واضح رہے کہ اہل حدیث کے نزدیک اپنا ٹخنہ
اگرے کے ٹخنے سے ملا لینا ضروری ہے کیونکہ بخاری اور ابوداؤد میں کعب کو کعب کے ساتھ
ملانے کا حکم وارد ہے، جمہور علماء متحققین فرماتے ہیں صف بندی میں ایسی صورت اختیار کی جائے

جو خشوع و خضوع کے قریب ہو، بے ڈھنگی معلوم نہ ہو لہذا اہل حدیث جو ٹخنے کو ٹخنا کیساتھ ملانے میں بہت شدت و مبالغہ سے عمل کرتے ہیں اس سے توبہ نہائی اور بے ڈھنگی ظاہر ہوتی ہے اسلئے (۱) ابن حجرؒ اور عینیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ اس سے ہقیقۃً ملانا مقصد نہیں بلکہ مغبوں کو زیادہ سے زیادہ سیدھا کرنا مقصد ہے، کیونکہ دوسرے کے قدم سے اپنے قدم ملانے میں مصلیٰ کے اپنے پیروں کے درمیان بہت فاصلہ ہو جاتا ہے جو نماز کی ہیئت اور خشوع خضوع کے خلاف ہے اور کسی حدیث سے اپنے قدموں کے مابین اتنا فاصلہ کرنے کا ثبوت نہیں ملتا بلکہ اس کا خلاف ملتا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ ایک قدم کو دوسرے سے زیادہ دور نہ رکھتے تھے نہ بالکل ملا دیتے تھے بلکہ اسکے درمیان رکھتے تھے (لامع الدراری) (۲) یا اس کا مقصد یہ ہے کہ ایک کعب کا دوسرے کعب کے محاذی اور برابر ہونا چاہیئے اور انگلیاں برابر کرنے سے تسویہ مخوف نہیں رہیگا کیونکہ ہر ایک کا قدم برابر نہیں ہوتا ہے، (۳) اور یہ تعامل امت سے بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ تابعین اور تبع تابعین اور ان کے تلامذہ و متبعین قرناً بعد قرن قدمین کے مابین کراڑ کم چار انگلی کے مقدار فاصلہ کر کے قیام فرماتے تھے یہاں تک کہ دور حاضر میں بھی امت کے اکثر حصہ کا عمل ٹخنوں کو ٹخنوں سے ملا دینے کا خلاف ہے، (۴) ایک صحیح روایت میں ہے کہ مصلیٰ اپنی دائیں جانب جوتے نہ رکھے کیونکہ اس طرف ملک یمن ہے اور بائیں جانب بھی نہ رکھے کیونکہ وہ دوسرے شخص کا یمن ہے لہذا اسکو چاہیئے اپنے قدمین کے درمیان جوتوں کو رکھ لے، تو اس سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ مصلیٰ کے یمن و یار میں کچھ نہ کچھ جگہ ہونا چاہیئے جسکے اندر جوتا رکھ سکے یہ ٹخنے کو ٹخنے سے ملا دینے کی بالکل منافی ہے،

حمزہ بن عبد : عن وابصة بن معبد قال رای رسول اللہ ﷺ رجلاً یصلی خلف

الصف وحده فأمره أن یعيد الصلوة . (مشکوۃ ج ۱ ص ۹۶)

مسئلہ خلا فیہ، مذاہب: (۱) احمد، اسلمی، حماد، ابن ابی لیلیٰ، وغیرہم کے نزدیک اگر کوئی

شخص جماعت میں صف کے پیچھے تھا کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو اسکی نماز فاسد اور واجب الاعادہ ہے

(۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز ہو جائیگی البتہ مکروہ تحریمی ہوگی یہ اس صورت میں ہے جب اگلی

صف میں جگہ ہو، ہاں اگر اگلی صف بھر چکی ہو اور وہ تنہا رہ جائے تو ایسی صورت میں کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے، مالکؒ فرماتے ہیں تنہا پڑھ لینی چاہیے ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف میں سے کسی کو کھینچ لینا چاہیے لیکن متاخرین کا فتویٰ اس پر ہے کہ اس زمانہ میں تنہا کھڑا ہو جانا بہتر ہے کیونکہ غلبہٴ جہل کی وجہ سے فتنہ کا اندیشہ ہے بہر حال نماز بغیر کراہت ہو جائیگی،

دلائل احمد و اسحاق: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ نبی علیہ السلام نے اسکو اعادہ کا حکم دیا (۲) علی بن شیبانؒ کی حدیث میں ہے فرای رجلا فردا یصلی خلف الصف قال فوقف علیہ نبی اللہ ﷺ حین انصرف قال استقبل صلوتک لا صلوة للذی خلف الصف (ابن ماجہ ص ۷۰، باب صلوة الرجل خلف الصف وحده) یہاں بھی اعادہ کا حکم دیا گیا، دلائل جمہور: (۱) ابوبکرؓ کی روایت انہ دخل المسجد ونبی اللہ ﷺ راکع قال فرکعت دون الصف فقال النبی ﷺ زادک اللہ حرصا ولا تعد (ابوداؤد ۱ ص ۹۹) باب الرجل یرکع دون الصف، (بخاری، مسلم) اگر صرف کے پیچھے نیت باندھنے سے نماز نہ ہوتی تو ابوبکرؓ کی نماز کا پہلا جزء فاسد ہوتا لہذا بقیہ نماز بھی بسا علی الفاسد کی وجہ سے صحیح نہ ہوتی اور انکو اعادہ کا حکم دیا جاتا لیکن انکی نماز کو تسلیم فرما کر ایک مکروہ امر صادر ہونے کی وجہ سے آئندہ ایسا نہ کر نیک حکم دیا اس سے معلوم ہوا ایسی صورت میں بھی نماز ہو جاتی ہے، (۲) امام ابو جعفر طحاویؒ نے روایت کیا ہے ان جماعة من الصحابة یرکعون دون الصف لم یمشون الی الصف (طحاوی ۱ ص ۲۳۰) (۳) عن زید بن ثابتؓ انہ کان یرکع علی عتبة المسجد ووجهہ الی القبلة ثم یمشی معترضاً علی شقہ الایمن ثم یعتد بها ای بہذہ الرکعة ان وصل الی الصف اولم یصل (طحاوی)

جوابات: (۱) حدیث الباب سننًا مضطرب ہے کما أشار الیہ الترمذیؒ۔

بہقیؒ لکھتے ہیں وانما لم ینخرج صاحبا الصحیحین لما وقع فی اسنادہ من الاختلاف وقال الشافعیؒ لو ثبت الحدیث لقلت بہ، اور علی بن شیبانؒ کی حدیث میں ملازم بن عمرؒ اور عبداللہ بن بدرؒ دونوں راوی ضعیف ہیں لہذا ان کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں

(۲) اعادہ کا یہ حکم استحباب پر محمول ہے (۳) زجر و تنبیہ پر حمل کیا جائے، (۴) علی بن شیبان کی حدیث کو کوفی کمال پر بھی حمل کیا جاسکتا ہے (بذل المجود ج ۱ ص ۴۸ وغیرہ)

باب الموقف

امام اور مقتدی کے کھڑے ہونے کی جگہ کا بیان

حمید بن : عن جابر قال قام رسول الله ﷺ ليصلي فجلت حتى قمت عن يساره فأخذ بيدي فادارني حتى أقامني عن يمينه مقتدى جب ایک ہو تو وہ بالا تفاق امام کی دائیں جانب کھڑا ہوگا، تنخیں فرماتے ہیں امام کے برابر کھڑا ہونا چاہیے، محمدؐ فرماتے ہیں مقتدی اپنی انگلیاں امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھنا ہی احوط ہے کیونکہ برابر کھڑا ہونے میں غیر شعوری طہ پر آگے بڑھ جائیگا اندیشہ ہے جس سے مقتدی کی نماز صحیح نہیں ہوگی یہ قول مفتی بہ ہے، اور اگر وہ بائیں طرف کھڑا ہو جائے تو احمدؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور جمہور کے نزدیک مکروہ ہوگی اور اگر امام کے پیچھے کھڑا ہو جائے تب بھی جمہور کے نزدیک مع الکرہت صحیح ہو جائیگی، اور اگر مقتدی دو ہوں تو امام کے پیچھے صف بنانی چاہیے، البتہ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں امام درمیان میں کھڑا ہونا چاہیے انکی دلیل ابن مسعودؓ کا درج ذیل اثر ہے روى عن ابن مسعود انه صلى بعلمقة والأ سود فأقام أحدهما عن يمينه والأخر عن يساره و رواه عن النبي ﷺ (ترمذی)

ولائل جمہور : (۱) عن سمرة بن جندب قال أمرنا رسول الله عليه وسلم إذا كنا ثلاثة أن يقدمنا أحدنا (ترمذی ۱ ص ۵۵) (۲) حدیث الباب میں ہے ثم جاء جبار بن صخر فقام عن يسار رسول ﷺ فأخذ بيدينا جميعا فدفعنا حتى أقامنا خلفه (مسلم، مشکوٰۃ ۱ ص ۹۹) اس طرح بخاری و مسلم میں حدیث انسؓ اور نسائی میں حدیث ابن عباسؓ وغیرہ،

جوابات اثر ابن مسعودؓ : (۱) طحاویؒ فرماتے ہیں کہ مکان تنگ تھا اسلئے ابن مسعودؓ بیچ میں کھڑے ہوئے تھے (۲) عیسیٰؑ نے کہا کہ بیان جواز کیلئے مکروہ تنزیہی پر عمل کیا ہوگا اور انہوں نے آنحضرت ﷺ سے جو روایت کی ہے وہ بھی بیان جواز ہی کیلئے ہے (ہذا أصح) (۳) علامہ

حازیٰ فرماتے ہیں کہ یہ حکم منسوخ ہے، (معارف السنن، کوکب وغیرہما)

باب الامامة

حدیث: ابن مسعودؓ قال قال رسول الله ﷺ يوم القوم اقرؤهم، امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے اور نمائندہ کی صحیح طور پر ادا ہونے کیلئے بہت چیزوں پر واقفیت ضروری ہے اس بنا پر احق بالامامة کے متعلق اختلاف ہے

مذہب: (۱) احمد، ابو یوسف، مالک (فی رولیت) شافعی (فی رولیت) اور ابن سیرین کے نزدیک اقرأ زیادہ حقدار ہے، اقرأ سے مراد جو قرأت میں ماہر ہو اور قرآن زیادہ یاد ہو، (۲) ابو حنیفہ، محمد، شافعی (فی رولیت)، مالک وغیرہم کے نزدیک افتہ اور علم بالشریعہ زیادہ مستحق ہے دلیل احمد و ابو یوسف: حدیث الباب ہے

دلائل ابو حنیفہ وغیرہ: (۱) مرض وفات میں ارشاد نبوی مروا بکرو فلیصل بالناس اسپر دال ہے خالانکہ وہاں اقرأہم ابی بن کعب (ترمذی ص ۲۳۳) موجود تھے چونکہ صدیق اکبر افتہ اور علم بالشریعہ تھے چنانچہ ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کان ابو بکر اعلمنا (بخاری ج ۱ ص ۵۱۶) اسلئے آنحضرت ﷺ نے انکو امام بنایا لہذا اعلم بالشریعہ احق ہے، (۲) قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ علم بالشریعہ زیادہ حقدار ہو کیونکہ قرأت کا تعلق صرف ایک رکن کیساتھ ہے اور علم کا تعلق نماز کے ہر ہر جز کے ساتھ ہے (۳) امامت یہ نیابت رسولؐ ہے اس سے صرف نماز پڑھنا مقصد نہیں بلکہ نظام عالم، نظام محلہ کی نگرانی وغیرہ مقصد ہے، یہ کام عالم بالنہ ہی کر سکتا ہے

جوابات: (۱) ابتداء اسلام میں قرآن کریم کا حفاظ اور قراء کم تھے لہذا حفظ اور قرأت کا حق عام کرنے کیلئے انکو طرح طرح کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی پس حفظ و قرأت کی ترغیب پہلے امامت میں اقرأ کو مقدم رکھا جاتا تھا جب صحابہ کرام میں قرات مسنونہ کا رواج اچھی طرح ہو گیا تو اعلیت کو امامت کا معیار قرار دیا گیا چونکہ امامت ابو بکرؓ کا واقعہ نبیؐ کے مرض وفات کا ہے اسلئے یہ باخ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے پہلے کا حکم منسوخ ہے، (۲) ابن الہمامؒ نے فرمایا اقرأ سے مراد اعلم بکتاب اللہ والنہ ہے، واللہ اعلم بالصواب (بدل المجہود ج

۱ ص ۳۲۶، فتح الملہم ۲ ص ۲۳۰ وغیرہما)

محمد بن یحییٰ: عن ابي عطية العقبلي قال كان مالك بن الحويرث..... من زار قوما فلا يؤمهم ولا يؤمهم رجل منهم۔ پہلی حدیث میں احق بالامامة کے متعلق جو درجات بیان کئے گئے یعنی پہلے اہل علم پھر اقرآؤ وغیرہ اس سے متعین مسجد کا امام اور صاحب خانہ مستثنیٰ ہے لہذا وہ دونوں امامت کا زیادہ مستحق ہے بشرطیکہ وہ قرأت اور علم کے لحاظ سے اسکا اہل ہو ہاں اگر وہ مہمان کو اجازت دیدے اور وہ امامت کرے تو صحیح ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) اٹھنے فرماتے ہیں اجازت دینے سے بھی صحیح نہیں ہے، (۲) جمہور فرماتے ہیں اگر اجازت دے تو بلا کراہت صحیح ہے اور اگر اجازت نہ دے تو بالکراہت صحیح ہے اور جب مہمان علم و فقہ میں افضل ہو تو اسی کو امام بنانا اولیٰ اور اگر علم و فضل میں برابر ہو تب بھی حسن ادب کا تقاضا یہی ہے کہ مہمان سے امامت کی درخواست کرے،

دلیل مطلق: حدیث الباب ہے کیونکہ مالک بن حویرثؓ نے اپنی فضیلت و بڑائی اور انکی اجازت کے باوجود امامت سے اجتناب فرمایا اور حدیث مرفوعہ من زار قوما الخ پیش کر دی کہ آپ ﷺ نے مطلقاً منع فرمایا اس میں اذن وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے،

دلائل جمہور: (۱) حدیث اہی مسعودؓ ہے اس میں ہے ولا يؤمن الرجل الرجل فی سلطانه ولا يقعد فی بيته علی تکرمتہ إلا باذنه (مسلم، مشکوٰۃ ۱ ص ۱۰۰) اسکے علاوہ ابوداؤد وغیرہ میں متعدد روایات موجود ہیں جو اسکی تائید کرتی ہیں (۲) اگر مہمان کے پاس شرائط امامت موجود ہوں تو عدم صحت امامت کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

جوابات: (۱) مالک بن الحویرثؓ کے عمل کو احتیاط اور سد باب پر حمل کیا جائے تاکہ بلا اجازت امامت کرنے سے فتنہ و فساد کا دروازہ نہ کھلے اور حدیث ابی مسعودؓ وغیرہ کے ذریعہ اطلاق کو بغیر اجازت کیساتھ مقید کیا جائے، (۲) ممکن ہے انکو حدیث کے آخری کلمے إلا باذنه کی اطلاع نہ ہو، (۳) یا اس پر واقف ہونے کے باوجود امامت کے مشتاقین کی اصلاح کیلئے ایسا کیا ہو، (بذل المجہود ج ۱ ص ۳۳۲، التعلیق ج ۲ ص ۵۲)

محمد بن بشر: عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ ثلثة لا تقبل منهم صلواتهم من تقدم قوم ما وهم له كارهون ، فی رواية ابی امامةؓ وإمام قوم وهم له كارهون ،

تشریحات: (۱) عدم قبول صلوة کا حکم اس صورت میں ہے جبکہ امام بدعت، جہل یا فسق میں مبتلا ہو، (۲) اور اگر امام ان عیوب سے برابراور قبیح سنت ہو لیکن مقتدی بدعت وغیرہ میں مبتلا ہوں تو مقتدی گناہ گار ہو گئے، (۳) اور کسی امر دنیوی میں نزاع کی وجہ سے مقتدی امام سے ناراض ہوں تو یہ حکم نہیں، (۴) اور اگر بعض شخص ناراض ہوں تو جس طرف عالم ہوا کسی رائی کا اعتبار ہوگا، (۵) اور اگر علماء وہاں موجود نہ ہوں تو مقتدیوں کی کثرت کا اعتبار ہوگا، بعض نے کہا جبلاء کی اکثریت کا بھی کوئی اعتبار نہیں (مرقاۃ ص ۲ ص ۹۱، بذل المجہود ص ۲۳۱، کفایۃ المفتی ص ۳ ص ۳۲)

محمد بن بشر: عن عمر وبن سلمةؓ فقد مونی بین ایدیہم وانا ابن مست او مبع سنین الخ، امامت مہی کے متعلق اختلاف،

مذہب: (۱) امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک نابالغ کے پیچھے بالغ کی نماز جائز ہے بشرطیکہ وہ متمیز ہو، (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہ ہم کے نزدیک بلوغ سے پہلے کسی کی امامت صحیح نہیں، یہ ابو بکرؓ سے بھی منقول ہے

دلیل شافعیؒ و بخاریؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ ۶/۶ چہ یاہ/ سات سال کی عمر میں عمرو بن سلمہؓ نے اپنی قوم کی امامت کی ہے،

• دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ: (۱) حدیث ابی ہریرہؓ مرفوعاً لا امام ضامن الخ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۶۵) کیونکہ مہی کی نماز نفل اور بالغ کی نماز فرض یا واجب ہے تو ضعیف قوی کا مضمّن نہیں ہو سکتا (۲) عن ابن عباسؓ لا یؤم الغلام حتی یحتلم (مسند عبدالرزاق) (۳) عن ابن مسعودؓ لا یؤم الغلام الذی لا تجب علیہ الحدود (الانثرم فی سننہ) (۴) لانه لا یؤم من علیہ الاخلال بالقراءة حالة السر.

جوابات: (۱) حسن بصریؒ، اور احمد بن محمد بن سلمہؒ کی حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں لہذا الامام ضامن کے مقابلہ میں یہ مرجوح ہے، (۲) وہ حضرات نئے مسلمان ہوئے تھے انکو درج

ذیل حدیث پیش نظر تھی و لیومکم اکثر کم قرانا لہذا انہوں نے اپنے اجتہاد سے انکو امام بنالیا تھا لیکن وہ دوسرے احکام صلوٰۃ و امامت سے ناواقف تھے، (۳) حدیث ہذا میں ہے کہ امام صاحب کھولے نماز میں کھل جاتے تھے حالانکہ کشف عورت نماز میں کسی کے نزدیک جائز نہیں کما قال الشوکانی والحق وجوب التستر فی جمیع الاوقات الا وقت قضاء الحاجة و افضاء الرجل الی اہله لہذا شوافع کو بھی کہنا پڑا کہ یہ انکا اجتہاد تھا اور آنحضرت ﷺ کی طرف سے تقریر بھی نہ تھی لہذا یہ عمل حجت نہیں ہو سکتا ہے، (۴) ابن القیمؒ فرماتے ہیں انکو حدیث میں غلام کہہ دیا گیا حقیقت میں وہ بالغ تھے ابن ست اوسیح کی روایت میں رجال مجہول ہے لہذا یہ حدیث صحیح نہیں،

نوافل میں امام صبی کے متعلق اختلاف: مذاہب (۱) احمد و اسحاقؒ اور حنفیہ میں سے محمدؒ اور مشائخ بلخ و مصر اور شام کے نزدیک صبی کی امامت نوافل میں جائز ہے (۲) ابو یوسفؒ و مشائخ بخاری اور علماء ماوراء النہر کے نزدیک ناجائز ہے یہی رائج ہے اور یہ حنفیہ کا مفتی بہ مذہب ہے کما فی الہدایۃ کیونکہ شروع کرنے سے صلوٰۃ بالغین واجب ہو جاتی ہے اور صلوٰۃ نابالغین نفل رہتی ہے حیث لا یلزم القضاء بالافساد بالاجماع تو قوی کی اقتداء ضعیف کے پیچھے لازم آئیگی جو حدیث ”الامام ضامن“ کے خلاف ہے، نیز ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کے آثار مطلق ہیں جو اس صورت کو بھی شامل ہے (فتح القدیر ج ۱ ص ۲۵۳، بذل المجمود ج ۱ ص ۳۲۷، عینی ج ۲ ص ۵۸۷، کفایہ، عنایہ وغیرہ)

باب ما علی الماموم

محمد بن انسؒ: عن أنسؓ وإن كان یسمع بکاء الصبی فیخفف مخافة ان

تفتن أمه،

تشریح: جملہ مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ حضور پر نور ﷺ جب نماز میں کسی بچہ کی رونے کی آواز سنتے تو نماز کو مختصر فرما دیتے تھے تاکہ اس بچے کی ماں جو جماعت میں شامل ہوتی بچے کی فکر میں نہ پڑ جائے جسکی وجہ سے اسکی نماز کے اندر حضور کی قلب مٹم ہو جائے، اس حدیث سے

علامہ خطابؒ وغیرہ نے تطویل الركوع للجبائی کا مسئلہ استنباط کیا جسکے متعلق اختلاف ہے
مذہب: (۱) احمدؒ، بعض شوافع، حسن بصریؒ، شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک کسی کے ادراک
 رکوع کا خیال کر کے امام کو اپنے معمول سے رکوع تطویل کرنا جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ،
 مالکؒ وغیرہم کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے،
دلیل فریق اول: حدیث الباب ہے کیونکہ نماز میں تخفیف کرنا جب جائز ہو تو
 بطریق اولی تطویل کرنا بھی جائز ہوگا،
دلیل فریق ثانی: نیت اس میں غیر اللہ کی ہوتی ہے ہاں عبادت غیر اللہ کی نہیں ہوتی
 ہے اس وجہ سے مکروہ تحریمی کہا گیا،

جوابات: (۱) تخفیف کرنے کے جواز پر تطویل کرنے کے جواز کو قیاس کرنا یہ قیاس مع
 الفارق ہے کیونکہ تطویل میں قوم پر مشقت ہے بخلاف تخفیف کے، (۲) نیز تطویل میں غیر نماز کو
 نماز کے اندر داخل کرنا شبہ ہے بخلاف اختصار کے، بعض نے کہا امام اگر آنیوالے کو نہ پہنچانے تو
 کوئی مضائقہ نہیں، محققین فرماتے ہیں کہ اس میں بھی ریا کا شبہ ہے اسلئے کمال احتیاط یہ ہے کہ
 مطلقاً تطویل نہ کرے،

باب ما علی الماموم من المتابعة وحکم المسبوق

اقتداء القائم خلف القاعد کی بحث

محمد بن یحییٰ: عن أنسٍ قوله إذا صلى جالسا فصلوا جلوا منا أجمعون الخ امام کھڑا
 ہو اور مقتدی عذر کی وجہ سے بیٹھا ہو یہ بالاتفاق جائز ہے، امام، مقتدی اور منفرد کیلئے بغیر عذر کے
 فرض نماز قاعد ادا کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اگر امام کسی عذر کی وجہ سے قاعد ہو تو مقتدیوں کی اقتداء کا
 طریقہ کیا ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) مالکؒ اور محمدؒ کے نزدیک غیر معذور کیلئے قاعد امام کی اقتداء صحیح نہیں اگر قائم
 امام نہ ملے تو منفرد اپڑھ لے (۲) احمدؒ، احنفؒ، اوزاعیؒ، ابن حزمؒ وغیرہم کے نزدیک قاعد امام کا
 اقتداء قاعد کرنا ضروری ہے ہاں اگر امام کا جلوس اثناء صلوة میں ہو تو مقتدی قیام بھی پڑھ سکتے ہیں

(۳) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ (فی رولیتہ) اور جمہور سلف کے نزدیک قاعدہ امام کے پیچھے قیام پر قادر مقتدی کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے،

دلائل مالکؒ، محمدؒ: (۱) ان الشعبیؒ روى عن النبی ﷺ لا يؤمن رجل بعدی
جالسا (مصنف عبد الرزاق ج ۲ ص ۳۶۳) ولی روایت طبرانی ج ۱ ص ۳۹۸ لا يؤمن
احد بعدی جالسا، (۲) قیام رکن ہے لہذا بلا عذر مقتدیوں کا قیام چھوڑنا جائز نہ ہوگا،
دلیل احمد واسلمیؒ وغیرہما: حدیث الباب کیونکہ آنحضرت ﷺ خود بیٹھ کر نماز پڑھائی
نیز دوسروں کو بھی اسکا حکم دیا،

دلائل ابو حنیفہؒ و شافعیؒ وغیرہما: (۱) قوله تعالى وقوموا لله قانتين (البقرہ آیت
۲۳۸) یہاں مطلقاً قیام کو فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا لہذا غیر معتذر کو ضرور کھڑا ہو کر نماز ادا کرنا ہوگا
اگرچہ امام قاعدی ہو، (۲) حدیث عائشہؓ فی مرضی موتہ علیہ السلام امر النبی ﷺ
أبأبكر ان یصلی بالناس ثم وجد فی نفسه خفة فجاء حتی جلس عن یسار ابی بکرؓ
فكان أبوبکر یصلی قائما وكان النبی ﷺ یصلی قاعا یقعدی أبوبکرؓ بصلوة النبی
ﷺ والناس یقتدون بصلوة أبی بکرؓ (صحیحین) یہ آپ ﷺ کا آخری فعل ہے جس
سے اقتداء قائم بالقاعد کا جواز ثابت ہوتا ہے،

جوابات دلائل مالکؒ: (۱) حدیث شعبی مرسل ہے نیز اسکی سند میں جابر رضی ہیں جو
متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، لہذا یہ حدیث قابل حجت نہیں، (۲) بے شک قیام رکن صلوٰۃ ہے
لیکن یہ ایسا رکن ہے جو کبھی ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ مد رک رکوع کے بارے میں سب متفق ہیں کہ
بلا قیام اسکی نماز ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ حدیث سے ثابت ہے یہی بات یہاں بھی ہے کیونکہ یہ بھی
حدیث مرض وفات النبی ﷺ سے ثابت ہے

جوابات دلیل احمد واسلمیؒ: (۱) حدیث الباب کا واقعہ جس ۵۵ھ کا ہے مرض وفات
کے واقعہ سے منسوخ ہے یہ جواب صاحب مشکوٰۃ نے امام بخاریؒ کے استاد حمیدی کے حوالے سے
بیان فرمایا ہے لیکن اس پر اعتراض یہ ہے کہ حدیث فعلی سے حدیث قولی کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے

جو جائز نہیں اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث فعلی کیساتھ یہ امر بھی موجود ہے جو ہر نماز کیلئے عام ہے کہ جس طریقے سے مجھے نماز پڑھتے دیکھو اس طریقے سے تم بھی پڑھا کر دو، لہذا یہ صرف فعلی سے منسوخ نہیں ہوا (۲) یہ عدم جواز قعود للمقتدی کا حکم اس وقت ہے جبکہ مقتدی فرض نماز پڑھ رہے ہوں اور یہاں زیادہ ممکن یہ ہے کہ صحابہ کرام اس میں بیت فعل شریک ہوئے تھے کیونکہ وہ حضرات اسی وقت مسجد نبوی میں باجماعت نماز ادا کر کے آنحضرت ﷺ کی عیادت کیلئے عائشہ کے گھر میں حاضر ہونا قرین قیاس ہے اور مشابہت امام کیلئے آپ نے بیٹھنے کا حکم دیا، (۳) یہ حکم مسبوق کے متعلق ہے کہ وہ امام کو جس حالت میں پائے شریک ہو جائے، (۴) یہ حکم آنحضرت بنفس نفیس امام ہو چکے ساتھ خاص ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ عروہ یا ابو عروہ کا قول ہے بلغنی انه لا یبغی لأحد غیر النبی ﷺ أن یؤم قاعد الغیر ہم (مصنف عبد الرزاق ج ۲ ص ۲۲۹) اسکا قرینہ یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ کو قعود نماز پڑھنے میں قیام کا ثواب ملتا تھا، نیز آپ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا ثواب کسی دوسرے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنے والے سے کم نہیں ہوتا تھا، (۵) قیام کی فرضیت آیت قرآنی اور اجماع سے ثابت ہے اور بلا عذر قعود مقتدی خلف الامام القاعد میں اختلاف احادیث کیوجہ سے پیدا ہوا لہذا قطعی کو شک کی بنا پر ترک نہیں کیا جاسکتا (بذل الحمود ج ۱ ص ۳۳۷، اعلاء السنن ج ۳ ص ۲۵۲ وغیرہما)

محمد بن سنان : عن أبي سعيد الخدري فقال ألا رجل يتصدق على

هذا فیصلی معه الخ فرمایا کہ کیا کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اسے خدا کی راہ میں دے، یعنی بطور احسان کے ساتھ نماز پڑھے تاکہ اسے جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے،

مسئلہ جماعت ثانیہ: اس حدیث سے جماعت ثانیہ پر روشنی پڑتی ہے، واضح رہے کہ

جس مسجد میں امام ومؤذن مقرر نہ ہو، یا مسجد سوق یا مسجد طریق ہو اس میں تکرار جماعت بالاتفاق جائز ہے، اس طرح محلہ کی مسجد میں غیر محلہ والوں نے اگر جماعت کر لی تو اہل محلہ کیلئے بالاتفاق جماعت ثانیہ جائز ہے اگر ایسی مسجد جس میں امام ومؤذن متعین ہیں اور محلہ والوں کی طرف سے ایک مرتبہ اکیم جماعت ہو چکی تو دوسرے کیلئے اس میں تکرار جماعت جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) احمد، اثنی عشر اور اہل طواہر کے نزدیک مطلقاً بلا کراہت جماعت ثانیہ جائز ہے، (۲) ابو حنیفہ، مالک، شافعی اور جمہور علماء کے نزدیک اس صورت میں مکروہ تحریمی ہے البتہ ابو یوسفؒ کے نزدیک محراب اور مٹھی وغیرہ کی تبدیل سے کراہت جاتی رہتی ہے

دلائل احمد وغیرہ: (۱) حدیث الباب (۲) بخاری ج ۱ ص ۸۹ میں تعلیقاً ذکر ہے وجاء انس إلى مسجد قد صلى فيه فاذن وأقام وصلى جماعة اور بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اس جماعت میں میں آدمی شریک تھے،

دلائل جمہور: (۱) عن ابی بکرۃؓ أن رسول اللہ ﷺ أقبل من نواحي المدينة يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا فمال إلى منزله فجمع أهله فصلى بهم (طبرانی) قال الهيثمي في مجمع الزوائد رجاله ثقات، اگر جماعت ثانی جائز ہوتی تو آنحضرت ﷺ مسجد نبوی کی فضیلت کبھی نہ چھوڑتے لہذا آپ گھر میں جماعت پڑھنا مسجد میں جماعت ثانیہ کی کراہت پر واضح دلیل ہے (۲) عن انس أن اصحاب رسول الله ﷺ كانوا إذا فاتتهم الجماعة ذهبوا إلى مسجد آخر (مصنف ابن ابی شیبہ) وفي رواية صلوا في المسجد فرادى (فتح الباری) (۳) ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے لقد هممت ان امر فتيي ان يجمعوا حزم الخطب الخ اگر جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو عدم اتیان جماعت اولی پر گھروں کو چلا دینے کا ارادہ کبھی نہ فرماتے (۴) صلوۃ خوف کی مشروعیت بھی اسکی واضح دلیل ہے کیونکہ صلوۃ خوف میں ایاب و ذہاب وغیرہ اتنی منافی صلوۃ کا ارتکاب ہونا اسلئے ہے کہ جماعت ثانیہ جائز نہیں ہے (۵) تکرار جماعت سے جماعت کا مقصد فوت ہو جانا ہے کیونکہ اسکے ذریعہ مسلمانوں میں باہمی الفت و محبت بھردری نیز وحدت کلمہ و اتفاق اور ہم آہنگی کا مظاہرہ ہوتا ہے اگر تکرار جماعت کی اجازت ہو جائے تو یہ سب فوت ہو جاتے ہیں (۶) نیز یہ تکاسل اور سستی کا سبب ہے لہذا یہ مکروہ ہونا چاہئے (۷) تمام ذخیرہ حدیث میں مسجد نبوی کے اندر جماعت ثانیہ کا کبھی نہ پایا جانا بھی ایک قوی دلیل ہے

جوابات حدیث الباب: (۱) یہ ایک خصوصی اور جزئی واقعہ ہے جو دلائل مذکورہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں (۲) نیز انکی دلیل الادرجل یتصدق علی هذا بھی جماعت ثانیہ کی ناپسندیدگی پر دلالت کرتی ہے یعنی یہ شخص تاخیر سے حاضر ہو سکی وجہ سے جماعت کی ثواب کا مستحق تو نہیں تھا لیکن جیسے کسی کو صدقہ دیکر اس پر احسان کیا جاتا ہے ایسے ہی کوئی اسکے ساتھ شریک ہو کر جماعت کے ثواب کا اس پر صدقہ اور احسان کر دے گویا کہ دوسری جماعت اس طرح گوارا کی گئی جیسے صدقہ گوارا کیا جاتا ہے، (۳) اسکے ساتھ پڑھنے والا حضرت صدیق اکبرؓ تھے جو متغفل تھے اور اقتداء المتغفل خلف المفترض تو بالاتفاق جائز ہے حالانکہ مسئلہ مجوٹ عنہا یہ ہے کہ امام مقتدی دونوں مفترض ہوں، (۴) اباحت و کراہت کے مابین جب تعارض ہو تو کراہت کی ترجیح ہوتی ہے،

جوابات حدیث انسؓ: (۱) کہ انکی حدیث میں تعارض ہے (کما مرثفا) (۲) اضطرار ہے کیونکہ بیہقی کی روایت میں مسجد بنی رفاعہ کا ذکر ہے اور مسند ابویعلیٰ میں مسجد بنی ثعلبہ کا اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے کہ آپ امامت کیلئے مقتدیوں کے بیچ میں کھڑے ہوئے (۳) نیز مسجد بنی ثعلبہ اور مسجد بنی رفاعہ دونوں مسجد طریق یا مسجد سوق ہونے کا بھی قوی امکان ہے کیونکہ مدینہ کی مساجد میں ان دونوں کی شہرت نہیں ہے (بذل المجود ج ۲ ص ۳۲۳، یعنی ج ۲ ص ۲۹۰ وغیرہما)

حمدرس: عن اُبی هريرة..... إذا جئتم الى الصلوة ونحن مسجود فاسجدوا ولا تعدوه شيئاً،

تشریح: اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے بلکہ سجدہ میں شریک ہو جانا چاہئے اگرچہ وہ مدرک رکعت نہ ہو گا تاہم ثواب سے محروم نہ ہوگا، قال الترمذی واختار عبد الله بن المبارك أن يسجد مع الامام،

قوله من ادرك ركعة فقد ادرك الصلوة،، ابن الملك نے فرمایا یہ حدیث تاویل کی طرف محتاج ہے لان مدرک رکعة لا یكون مذکراً لکل الصلوة اجمالاً،،

تاویلات: (۱) اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے جماعت کی ایک رکعت پائی گویا اس نے جماعت پائی یعنی اسکو جماعت کا ثواب ملے گا (۲) رکعت بمعنی رکوع یعنی جبکوع ملا گویا اسکو پوری رکعت ملی اگر رکوع نہ ملا تو اسکو رکعت نہ ملی (۳) اگر کوئی شخص نمازوں کے اوقات سے صرف بقدر ایک رکعت پالے تو اسپر پوری نماز کی قضا فرض ہوگی مثلاً جو شخص نماز کا اہل نہ تھا پھر وہ نماز کا اہل بن گیا جس حال میں نماز کی ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی، (۴) یہاں الصلوٰۃ سے جمعہ مراد ہے یعنی جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی تو گویا اس نے جمعہ پایا اب وہ ایک رکعت اور پڑھ لے اور جسکو ایک رکعت بھی نہ ملی تو وہ چار رکعتیں پڑھے: کما نقل مالک عن ابن شہاب "کان یقول من أدرك من صلوٰۃ الجمعة ركعة فليصل البهار ركعة أخرى (موطأ مالک ص ۳۸) (۵) قبل مدرک الركعة مدرک لحکمها کله من سهو الامام ولزوم الاتمام وغير ذلك. قال الشيخ محمد زكريا الأوجه عندی ان کل هذا محتمل والحديث من جوامع الکلم (اوجز المسالک ج ۱ ص ۱۹)

بخاری: عن أبي هريرة ومن فاتته قراءة أم القرآن فقد فاتته خير

خير، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰)

تشریح: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہے، اگر فرض ہوتا تو عدم قراءۃ فاتحہ سے صرف نقصان اور ضرر نہ ہوتا بلکہ نماز نہ ہونگی وجہ سے سرے سے ثواب ہی نہ ملتا، نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان مدرک الركوع وان جعل مدرک الركعة لکن ثواب من اشترک فی الصلوٰۃ من الأول کثیر، بظاہر یہ اثر اس روایت کی مخالف ہے، عن أبي هريرة انه قال اذا ادركت القوم وهم ركوع لم تعد قبل الركعة (رسالة لقراءة خلف الامام للبخاری) یعنی جب تم قوم کو رکوع میں پاؤ اس رکعت کو حساب میں نہ لاؤ اور اس کا جواب یہ ہے، (۱) قال ابن عبد البر هذا قول لانعلم أحدا من الفقهاء قال به، (۲) وہی اسنادہ نظر (اوجز المسالک ج ۱ ص ۱۹)

باب من صلی صلوٰۃ مرتین،

محمد بن یزید بن الاسود : عن یزید بن الاسود اذا صلیتہما فی حالکما ثم اتیتہما مسجد جماعۃ فصلیا معہم فانہا لکما نافلۃ ،، کوئی شخص منفرداً نماز پڑھ کر مسجد میں آئے اور جماعت اسکول جائے تو اب کیا کرے؟

مذہب : (۱) شافعی، احمد اور احنوف کے نزدیک پانچوں نمازوں میں اس جماعت میں بیت نفل شامل ہو جانا مسنون ہے، (۲) مالک، مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں (۳) حنفیہ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء میں شریک ہونا جائز ہے بقیہ تینوں میں جائز نہیں دلیل شواہد : حدیث الباب ہے چنانچہ یہ فجر کا واقعہ ہے اور اس ارشاد میں کسی نماز کا استثناء بھی نہیں،

دلائل حنفیہ : (۱) عن ابن عمرؓ مرفوعاً أن النبی ﷺ قال اذا صلیت فی اہلک ثم ادرکت الصلوۃ فصلھا إلا الفجر و المغرب (دار قطنی) (۲) عن سلیمان مولى ميمونة قال أتیت ابن عمرؓ ذات یوم وهو جالس فی بلاط والناس فی صلوۃ العصر فقلت یا ابا عبد الرحمن الناس فی الصلوۃ قال إني قد صلیت وسمعت رسول اللہ ﷺ یقول لا یصلی صلوۃ مکتوبۃ فی یوم مرتین (دار قطنی) (۳) فجر وعصر کے بعد نماز کی ممانعت پر احادیث کثیرہ متواترہ موجود ہیں اور شرع میں تین رکعت نفل کا ثبوت نہیں ملتا ہے،

جوابات : (۱) حدیث الباب مآخذ مضطرب ہے چنانچہ مسند امام اعظم میں اور کتاب آثار الحمد بن الحسن میں اسکو نماز ظہر کا واقعہ قرار دیا جو سند اقویٰ ہے چنانچہ علامہ یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں وإسناد دمسانید أبی حنیفہؒ من طریق الہیثم عن جابر أحسن حالاً منه (أی من إسناده حدیث الباب) بلاریب وفيه الظہر لا الصبح (معارف السنن ج ۲ ص ۲۶۹) اور روایت طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو ظہر وعصر میں شک ہے (۲) احادیث نبیؐ بقول علامہ عینی وغیرہ متواتر ہیں لہذا حدیث الباب انکے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہو سکتی (بذل الحمود ج ۱ ص ۳۳۳ وغیرہ)

باب السنن و فضائلها

حمید رش: عن أم حبيبة رضی اللہ عنہا قالت قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أربعا قبل الظهر الخ

بعد الایمان نماز سب سے زیادہ عند اللہ محبوب اور اعلیٰ درجہ کی عبادت ہے اس بنا پر اس عبادت کو فرائض و واجبات کے علاوہ سنن سے بھی نوازا ہے جس سے ادائیگی فرائض میں جو نقصان اور کوتاہی واقع ہو وہ پوری ہو جائے کما جاء فی الحدیث قال الرب "انظر وهل لعبدى من تطوع فيكمل به ما انتقص من الفريضة" نیز ان میں بعض سننیں فرائض سے مقدم رکھی گئیں اسکی حکمت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ انسان کی نفس میں مشاغل و نیوی کی وجہ سے ایسی کدورت آ جاتی ہے جو نماز کی روح یعنی حضوری قلب سے مانع ہوتی ہے لہذا سنن کی ذریعہ نفس کو مانوس الی العبادۃ کیا جاتا ہے تاکہ فرائض کو خشوع و خضوع کیساتھ ادا کر سکے، پھر سنن کی دو قسمیں ہیں (۱) روایات یعنی وہ سننیں جن پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت فرمائی، ان میں سب سے اہم سنت فجر ہے پھر دو رکعت بعد الظهر پھر دو رکعت بعد المغرب پھر دو رکعت بعد العشاء پھر قبل الظہر کی چار رکعت سننیں (۲) غیر روایات یعنی جن پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت اختیار نہیں فرمائی جیسے عصر کی سننیں، سنن موکدات کی تعداد میں کوئی اختلاف نہیں فقط قبل الظہر کی تعداد میں ذرا اختلاف ہے مذاہب (۱) شافعی (فی الروایۃ المشہورۃ) اور احمد کے نزدیک ظہر کی سنن قبلہ دو رکعتیں ہیں اور شافعی اور احمد کی دوسری روایت چار رکعات دو سلام کے ساتھ ہیں، (۲) حنفیہ مالکیہ، ثوری، اسحاق اور اکثر اہل علم کے نزدیک ایک سلام سے چار رکعات ہیں،

دلائل شوافع و حنابلہ: (۱) ابن عمر رضی اللہ عنہما کسی روایت، صلیت مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

رکعتین قبل الظهر (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۴) (۲) اسطرح عائشہ کی روایت

ترمذی میں (۳) ابو ہریرہ کی روایت ابن ماجہ ص ۸۰ میں "ورکعتین قبل الظهر"، وغیرہ۔

دلائل حنفیہ و مالکیہ وغیرہما: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت ان رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم ما کان یدع أربعا قبل الظهر (بخاری، ابوداؤد، نسائی) (۳) عن عمر رضی اللہ عنہ قال

سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول اربع قبل الظهر بعد الزوال تحسب بمثلهن فی صلوٰۃ

السحر (ترمذی، بیہقی فی شعب الایمان، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۵) (۵) سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ میں عائشہؓ کی روایت، اس طرح دوسری روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں،

جوابات: (۱) ابن عمرؓ نے جن دور کعتوں کا ذکر فرمایا یہ تحیۃ المسجد یا صلوٰۃ الزوال تھی کیونکہ متعدد روایات میں اربع قبل الظہر مروی ہے (۲) یہ حدیث تو فعلی ہے اسکے مقابلہ میں قولی احادیث کی ترجیح ہوگی (۳) اقل اکثر کی نفی کو مستلزم نہیں (۴) آنحضرت ﷺ سے دور کعتیں اور چار رکعتیں پڑھنا دونوں ثابت ہیں لہذا دونوں طریقے جائز ہیں (یعنی ج ۳ ص ۶۶۰، فتح البہم ج ۲ ص ۲۸۳ وغیرہما)

بعد الجمعہ سنت مؤکدہ کی تعداد

محمد بن عمار: عنہ (ابن عمر) قال کان رسول اللہ ﷺ لا یصلی بعد الجمعة حتی ینصرف فیصلی رکعتین فی بیتہ،، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۵)

تشریح: ابن ملکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں رکعتیں سے جمعہ کی سنتیں مراد ہیں سنت مؤکدہ بعد الجمعہ کے متعلق اختلاف ہے

مذہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک دو رکعت ہیں، (۲) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ (فی روایت) اور محمدؒ کے نزدیک چار رکعتیں ہیں (۳) ابو یوسفؒ، محمدؒ (فی روایت)، ابن المبارکؒ، ثوریؒ کے نزدیک چھ رکعتیں ہیں،

دلیل شافعی: حدیث الباب

دلائل ابو حنیفہؒ و محمدؒ: (۱) عن ابی ہریرہؓ مرفوعاً من کان منکم مصلیاً بعد الجمعة فلیصل أربعاً (مسلم مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۴) (۲) ابن مسعودؓ کا عمل، انہ کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعد الجمعة أربعاً (ترمذی ج ۱ ص ۹۵)

دلائل ابو یوسفؒ وغیرہ: (۱) عن علیؓ قال من کان مصلیاً بعد الجمعة فیصل

ستا (طحاوی) (۲) عن ابی ہوشبہ الأشعریؒ کان یصلی بعد الجمعة ست رکعات (مصنف ابن ابی شیبہ)

جوابات: (۱) کہ کبھی مشغولیت یا عذر کی وجہ سے دو رکعت پر اکتفاء کیا ہوگا (۲) قولی حدیث قانون کی حیثیت رکھتی ہے اور ابن عمرؓ کی حدیث فعلی میں خصوصیت کا احتمال بھی ہے لہذا حدیث ابو ہریرہؓ رائج ہے، واضح رہے کہ اکثر مشائخ حنفیہ نے ابو یوسفؒ کے مسلک کو اختیار کیا ہے کیونکہ اسکو اختیار کرنے سے بعد الجمعة چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، (معارف السنن ج ۴ ص ۴۱۱، اوجز المسالك ج ۲ ص ۱۷۲، بذل الحمد ج ۲ ص ۲۵۸)، پہلے چار رکعات پھر دو رکعات پڑھنا افضل ہے کما قال الطحاوی أحب الی أن یبدأ بأربع ثم یشئ بالركعتین لأنه هو أبعد من أن یکون قد صلی بعد الجمعة مثلها علی ما قد نہی عنه بأن عمرؓ یرکھ أن یصلی بعد الجمعة مثلها، فلذلك استحب ابو یوسفؒ أن یقدم الأربع قبل الـ رکعتین لأنهن لسن مثل الـ رکعتین (طحاوی ج ۱ ص ۱۶۶)

محمد رش: عن عبد الله بن المغفل صلوا قبل المغرب ركعتين ركعتين قبل المغرب کی تفصیلی بحث ایضاً المشکوۃ ج ۱ ص ۴۷ میں ملاحظہ ہو،

باب صلوۃ اللیل

یہاں صلوۃ اللیل سے مراد تہجد ہے یہ ابتداء اسلام میں فرض تھا ایک سال کے بعد اسکی فرضیت امت کے حق میں (علم أن لن تحصى الخ) آیت سے منسوخ ہوگئی کمائی تفسیر ابن عباسؓ اسکے متعلق قرآن میں (ومن اللیل فتهجد به) وارد ہے یعنی رات کے کچھ حصے میں نماز کیلئے سونے کو ترک کر دو یہ مفہوم جسطرح کچھ دیر سونے کے بعد جاگ کر نماز پڑھنے پر صادق آتا ہے اسطرح شروع ہی میں نماز کیلئے نیند کو مؤخر کر کے نماز پڑھنے پر صادق آتا ہے (منظہری)

اختلاف العدد فی رکعات صلوۃ اللیل مع ذکر وجوہ التطبيق

محمد رش: عن عائشةؓ قالت کان النبی ﷺ یصلی احدى عشرة ركعة آنحضرت ﷺ کی صلوۃ اللیل کی تعداد کے مختلف روایات ہیں سترہ، پندرہ، تیرہ، گیارہ، نو، سات، رکعتیں منقول ہیں

وجہ تطبیق: (۱) فی الحقیقت حضور ﷺ اپنے حالات و نشاط کے مطابق کبھی کم اور کبھی زیادہ رکعات پڑھتے تھے، (۲) نیند سے جاگنے کے ٹائم میں اختلاف ہوئیگی وجہ سے بھی تعداد رکعات میں اختلاف ہو سکتا ہے، (۳) فراخی و تنگی وقت کی بنا پر بھی (۴) طول اور عدم طول قرأت کے لحاظ سے بھی اختلاف ہونا قرین قیاس ہے (۵) یہ بھی ممکن ہے کہ بعض روای نے اکثر اوقات کی نمازوں کو شمار کیا اور بعض نے حالت نادرہ کو، (۶) ان روایات کے مابین تفصیلی تطبیق یوں ہے کہ آپ ﷺ بیدار ہونے کے بعد، پہلے مختصر اور رکعت پڑھتے تھے پھر آٹھ رکعات پڑھتے تھے (یہی فی الاصل تہجد ہے) پھر تین رکعت وتر اور دو رکعات توالیع وتر پڑھتے تھے پھر اذان فجر کے بعد دو رکعت سنۃ الفجر ادا کرتے تھے، جن راویوں نے سترہ کہا انہوں نے سب نمازوں کو صلوۃ اللیل میں شمار کیا اور جنہوں نے پندرہ کہا انہوں نے سنت فجر کو ساقط کر دیا (لوقو عہما بعد اختتام السلیل) اور جنہوں نے تیرہ کہا انہوں نے تہجد سے قبل جو دو رکعت پڑھتے تھے انکو بھی چھوڑ دیا اور جن راویوں نے گیارہ کہا انہوں نے توالیع وتر کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے نویاسات کہا انہوں نے آپ کی بڑھاپے کی وقت کی تہجد چھ یا چار اور وتر کی تین رکعات کو شمار کیا (فتح الملبہم ج ۲ ص ۲۸۷، بذل المجمود ج ۲ ص ۲۸۸، شرح نووی ج ۱ ص ۲۵۳ وغیرہ)

قوله ویوتر بواحدة: اسکی تشریح باب الوتر کے تحت آئیگی، قوله ثم اضطجع هلئى شقة الایمن،، یعنی فجر کی سنتیں پڑھنے کے بعد آپ ﷺ اپنی دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تھے شرعاً اسکا حکم کیا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک یہ واجب ہے بعض اصحاب ظواہر نے یہ بھی کہا کہ بغیر اضطجاع کے فجر کا فرض صحیح نہ ہوگا دور حاضر میں غیر مقلدین کا بھی یہی عمل ہے (۲) مالکؒ، سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ کے نزدیک یہ بدعت ہے (۳) شافعیؒ اور احمدؒ کے لواء یک یہ سنت تشریحی ہے، (۴) حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ تہجد گزار کیلئے برائے استراحت اپنے گھر میں ذرا سالیٹا سنت عادیہ ہے لیکن مسجد میں لیٹنا منع ہے۔

دلیل ابن حزم و شوافع: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ
الاصلی احدکم رکعتی الفجر فلیضطجع علی یمینہ (ترمذی، ابوداؤد،

مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۷) یہاں صیغہ امر کو ابن حزمؒ نے وجوب پر اور شوافع نے سنت پر حمل کیا ہے،
دلائل مالکؒ وغیرہ: (۱) اثر ابن عمرؓ (۲) اثر ابن مسعودؓ، کیونکہ وہ اسکو مکروہ و بدعت
 قرار دیتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ، فتح القدیر)

دلائل حنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشةؓ قالت کان النبی ﷺ
 اذا صلی رکعتی الفجر فان کنت مستیقظة حدثنی والا اضطجع (مسلم، مشکوٰۃ
 ج ۱ ص ۱۰۶) اس سے معلوم ہوا کہ اگر عائشہؓ بیدار رہتے تو گفتگو کرتے ہوئے وہ وقت گزار
 دیتے تھے اضطجاع نہیں کرتے تھے،

جوابات: (۱) حدیث ابی ہریرہؓ ضعیف ہے کیونکہ اس میں عبدالواحد راوی اعمش سے
 روایت کرنے میں تکلم فیہ ہے انکی یہ روایت اعمش سے مروی ہے (۲) صیغہ امر کی یہ روایت شاذ
 ہے کیونکہ حفاظ حدیث اس اضطجاع کو آنحضرت ﷺ کے عمل کے طور پر بیان کرتے ہیں نہ کہ امر
 کے طور پر، نیز علامہ سیوطیؒ نے،، تدریب الراوی،، میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی
 ہے، (۳) یہ امر شفقت پر محمول ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ عائشہؓ فرماتی ہیں ان النبی ﷺ لم
 یضطجع لسنة و لکنہ کان یداب (الدآب معناه التعب) لیلۃ فیستریح (مصنف
 عبدالرزاق ج ۳ ص ۴۳) (۴) یہ سنت تشریحی کس طرح ہوگی؟ حالانکہ صحابہ کرام سے بطور
 سنت اس عمل پر اہتمام کرنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے،

دلیل مالکؒ وغیرہ کے جوابات: (۱) ابن عمرؓ اور ابن مسعودؓ شاید مسجد میں لیٹنے کو
 بدعت کہا ہوگا، (۲) انکے آثار احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں (فتح الملہم ج
 ۲ ص ۲۸۹ عرف الشذی ص ۱۸۹) واضح رہے کہ داہنی کروٹ پر لیٹنا انبیاء اور حکماء کے وہاں
 پسندیدہ ہے کیونکہ اس وقت قلب مطلق رہنے کی وجہ سے غفلت پیدا نہیں ہوتی اور اس سے کمال
 راحت بھی پہنچتی ہے لہذا فرض کیلئے بیدار ہو جانا آسان ہوتا ہے لیکن اسکو شوافع نے اس طرح
 عادت بنالی ہے کہ وہ وہیں صف میں سو جاتے ہیں حالانکہ مسجد میں ٹانگیں پھیلا کر سونا خلاف ادب
 ہے (واللہ اعلم بالصواب)

رات کی قرات میں توسط بین الجہر والسر افضل ہے

حمید ریح: عن أبی قتادۃ..... فقال النبی ﷺ یا ابا بکر ارفع من صوتک شیئاً وقال لعمرؓ اخفض من صوتک شیئاً، اسکی تشریح میں حضرت شیخ الاسلام علامہ حسین احمد مدنی فرماتے ہیں کہ رات کا وقت چونکہ مظہر جمال باری تعالیٰ کا ہے اسلئے اس وقت قرآنہ جہریہ کی اجازت دی گئی اور دن چونکہ مظہر جلال باری تعالیٰ ہے اسلئے اس میں قراتہ سریہ کا حکم دیا گیا کیونکہ مظہر جلال کے وقت شور کرنا باعث سزا ہوتا ہے جیسے جس والد کی طبیعت میں جلال غالب ہوتا ہے اسکے سامنے اگر اولاد شور کرتی ہیں تو انکو ڈانٹ دیتا ہے اور جس والدہ کی طبیعت میں جمال غالب ہوتا ہے اسکے سامنے اگر اولاد شور مچاتی ہیں تو وہ کچھ نہیں کہتی، حدیث مذکور میں ہے کہ صدیق اکبرؓ تہجد میں پست آواز سے قرآن کریم پڑھ رہے تھے اور عمرؓ بلند آواز سے آنحضرت ﷺ نے ان دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا توسط بین الجہر والسر افضل ہے گورات کے نوافل میں سر اور جہر دونوں طرح پڑھنا جائز ہے قرآن کریم کی درج ذیل آیت بھی اس پر دال ہے (ولا تجہر بصلوتک ولا تخافت بها وابتغ بین ذالک سبیلاً) یعنی آنحضرت ﷺ کو حکم ہے کہ قراتہ میں جہر و اخفاء کے درمیانی کیفیت اختیار کریں

مسئلہ ذکر باب الجہر: حدیث الباب میں قد اسمعت من ناجیت اور أوقف الومنان واطرڈ الشیطان سے معلوم ہوتا ہے کہ اخفاء اور جہر قرات دونوں مصلحت و حکمت پر مبنی ہے اس سے ذکر جلی و خفی پر بھی روشنی پڑتی ہے لہذا اسکے متعلق بھی کچھ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے علماء کا ایک فریق ذکر غیر ماثور میں جہر کو بدعت کہتا ہے، اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ اس میں سر اور جہر متعادل دونوں جائز ہیں اور غلبہ حال کی صورت میں جہر مفرط بھی لا باس ہے، اور ذکر علاج میں شیخ محقق کی تعلیم قابل عمل ہے خواہ سر ہو خواہ جہر معتدل خواہ جہر مفرط (امداد الفتاویٰ ج ۱ ص ۳۹)

دلائل فریق اول: (۱) قوله تعالیٰ (واذکر ربک فی نفسک تضرعاً وخیفۃ و دون السجہر من القول) (اعراف) (۲) قال رسول اللہ ﷺ ایہا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون أصم ولا غائباً وانکم تدعون سميعاً قریاً و هو معکم (بخاری ج ۲ ص ۶۰۵) ان دونوں دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر اور دعا خفیہ کرنا بہتر ہے (۳) ذکر

بالجہر سے مصلیٰ کی نماز میں غلل واقع ہوتا ہے اور ایذا نام و غیرہ متعدد ذریعیاں لازم آتی ہیں لہذا بدعت ہونا چاہیئے

دلائل فریق ثانی: (۱) قولہ تعالیٰ (اذکر والہ ذکر اکثر) ، یہاں مامور بہ ذکر مطلق ہے جو ذکر جلی و خفی دونوں کو شامل ہے، (۲) عن ابی سعیدؓ مرفوعاً، اکتروا ذکر اللہ حتی یقولوا امجنون (صحیحہ حاکم) (۳) وان ذکرنی فی ملا ذکر تہ فی ملا خیر منہم (متفق علیہ) (۴) عن عقبہ بن عامرؓ مرفوعاً، الجاہر بالقراۃ کالجہر بالصدقۃ والسر بالقراۃ کالسر بالصدقۃ (ترمذی وغیرہ) (۵) ذکر جلی ایقظنا یحمن بالغفلۃ اور تنبیہ الغافلین اور تعلیم سامعین وغیرہ بہت سے فوائد پر مشتمل ہے لہذا یہ مستحسن ہونا چاہیئے، جوابات: (۱) فریق اول کی دلیل اول یعنی آیت کریمہ کا مقصد ذکر میں افراط سے منع کرنا

ہے کما قال العلامة الألوسی، والمراد بالجہر رفع الصوت المفراط وبما دونہ نوع اخر من الجہر والمراد ان یقع الذکر متوسطاً بین الجہر والمخافۃ (روح المعانی) (۲) دلیل ثانی سے بھی جہر مفراط کی نفی مقصد ہے نہ کہ جہر معتاد کی کیونکہ اس سے نفس پر مشقت نہ ہونا ظاہر ہے اور حدیث کا مقصد عدم مشقت علی الانفس ہے، (۳) یہ امر للشفقۃ والرحم ہے لہذا اس سے بدعت کس طرح ثابت ہو نیز انکم لاتدعون الخ کی غرض یہ بھی ہو سکتی ہے کہ نو مسلم جن کا زعم فاسد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ آسمان یا عرش پر یکین ہے شاید ہماری آہستہ آہستہ آواز نہیں سنے گا اسکی تردید میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا اللہ سبحانہ قریب ہے و هو معکم اینما کنتم ہے لہذا چلا چلا کر پکارنے کی ضرورت نہیں اسلئے اگر دوسرے فوائد کے پیش نظر شیخ محقق ذکر بالجہر کا حکم دے تو یہ اس حدیث کی ممانعت کے تحت داخل نہ رہنا چاہیئے، (۴) اختلال در صلوۃ مصلیٰ کے بارے میں کہا جائیگا کہ اگر وہ منتقل ہو تو ترک ذکر بالجہر ضروری نہیں (بہذا نقل فی اصول الاصول من تریۃ السالک للتحانوی) اور اگر مفترض ہو تو ترک ضروری ہے اور ایذا نامین کے متعلق کہا جائیگا اگر یہ ذکر بالجہر اوقات نیند میں ہو تو ضرور مذموم ہے ورنہ نہیں اور اگر ذکرین بالجہر اخیر شب میں ذکر کرتے ہیں تو یہ مستحسن ہے کیونکہ یہ نیند کا نام نہیں ہے چنانچہ احادیث کثیرہ اس پر دال ہے مثلاً (لا یغرنکم اذان بلال فانہ ینادی

لہلہ لہر جمع قائمکم ولینہ نائمکم) (بخاری ج ۱ ص ۷۸) (۲) عن ابی ہریرۃؓ
مرلوعاً رحمہ اللہ رجلا قام من اللیل فصلی وأیظہ إمراتہ فصلت فان أبت نضح فی
وجہہا الماء الخ (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۹، باب التحریض علی
لہام اللیل) راقم الحروف کہتا ہے شرائط مذکورہ کے ساتھ ذکر جلی و خفی دونوں جائز ہے بدعت کہنا
صحیح نہیں، ہمارے اکابرین پیہ، قطب الارشاد حضرت مولانا مفتی عزیز الحق صاحبؒ، والد ماجد
الامام حضرت مولانا احمد صاحبؒ، سید الطائفہ حضرت مولانا الحاج یونس صاحبؒ، حضرت مولانا
عبد الرحمن صاحبؒ، حضرت مولانا حافظ الرحمن صاحبؒ، وغیرہم جو قطب العالم حضرت مولانا
غفر الدین احمدؒ عظیمہ امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے متوسلین سے ہیں سب ذکر
بالجہد علی الدوام کرتے تھے اس طرح دوسرے مدارس میں بھی، لیکن زمانہ حالیہ میں اخیر شب میں
تمام ہند و پاک اور بنگلہ دیش میں ذکر خفی کرنے والے بھی اقل قلیل ہے اب اس وقت اس قسم کا
جھڑا اور منازعت بالکل نامناسب ہے،

باب الوتر

مسئلہ وتر: حدیث کے مشکل ترین مسائل سے ہے جس پر مستقل تصانیف موجود ہیں
جن میں سے ”کشف السترن عن صلوة الوتر“، مصنفہ علامہ کشمیریؒ اور ”کشف السترن عن جلستی الوتر“،
مصنفہ حکیم عبدالغفار قابل مطالعہ ہے،

وتر کی تحقیق: وتر بکسر الواو اور بفتح الواو بمعنی بے جوڑ، طاق اور جوڑ و مساوی حصوں میں
تقسیم نہ ہو سکے جیسے تین، اور شفع کی نفیض، کمافی قولہ تعالیٰ (والشفع والوتر) یہاں بکسر
الواو اور بفتح الواو دونوں قرأت متواترہ ہیں اسکی جمع اوتا را آتی ہے، وتر میں سترہ وجوہ سے اختلاف ہے،

وتر کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک وتر کی
لمازنت مؤکدہ ہے، (۲) ابو حنیفہؒ، مجاہدؒ، نخعیؒ، سخونؒ، اصبحؒ، سعید بن المسیبؒ، ابو عبیدہ بن الجراحؒ
عبداللہ بن مسعودؒ، ضحاک بن مسعودؒ، خذیفہؒ، یوسف بن خالدؒ وغیرہم کے نزدیک واجب ہے،
(۳) شیخ علم الدین علی السخاوی الشافعیؒ متوفی ۶۴۳ھ کے نزدیک فرض عین ہے (والف فیہ

رسالة) (معارف السنن ج ۳ ص ۱۷۲) بعض مشائخ نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ وتر عملاً فرض، اعتقاداً واجب، اور ثبوتاً سنت ہے،

ولأئلا أئمة ثلاثه وصاحبين: (۱) عن طلحة بن عبيد الله (فاذا هو يسأل عن الاسلام فقال رسول الله ﷺ خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل على غيرهن قال لا الا ان تطوع) (متفق عليه، مشکوة ج ۱ ص ۱۳) اس سے معلوم ہوا پانچ نمازوں کے علاوہ دوسری نمازیں تطوع ہے، (۲) عن عبادة بن الصامت مر فوعا (ان الله كتب عليكم في كل يوم وليلة خمس صلوات) (ابوداؤد) (۳) حضرت علیؓ کے ارشاد الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله ﷺ (۴) عن ابن عباس قال النبي ﷺ ثلث هن على فرائض وهن لكم تطوع الوتر والنحر وصلوة الضحى (دار قطنی، مسند احمد، مستدرک حاکم) (۵) وتر کیلئے مستقل وقت، اقامت، اذان نہ ہونا، اور منکر وتر کا فرق نہ ہونا یہ سب اسکی سنیت کی علامات ہیں۔

ولأئلا أبو حنيفة وغيره: (۱) عن خارجة بن حذافة مر فوعا قال ان الله أمدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر الخ (ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، مشکوة ج ۱ ص ۱۱۲) وفی روایة ان الله أمدكم، وفی روایة عمر بن العاص وعقبة ان الله زادكم صلوة وفی روایة ابن عمر زادكم صلوة الى صلواتكم (دار قطنی) یہ چند وجوہ سے وجوب وتر پر دل ہے (الف) ان الله أمدكم میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا، کیونکہ اگر وہ سنت ہوتی تو نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف ہوتی، (ب) یہ آٹھ صحابہ سے مرفوعا الفاظ مختلفہ سے منقول ہے جن میں صلوة وتر کو زائد کہا گیا اور مزید علیہ مزید کی جنس سے ہوتا ہے یہاں مزید علیہ صلوة خمسہ ہیں اس حیثیت سے وتر بھی فرض ہونا چاہئے تھا لیکن خبر واحد سے ثابت ہونے کی بنا پر واجب کہا گیا (۲) عن بریدة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۱، مشکوة ج ۱ ص ۱۱۳) (۳) عن عبد الله عن النبي ﷺ قال الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا (مسند بزاز، ابن حبان) (۴)

عن علیؑ مرفوعاً عن الله وتر يحب الوتر فوتر وایا اهل القرآن (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۲) (۵) عن ابی سعید الخدریؓ مرفوعاً من نام عن الوتر أو نسیه للیصل اذا ذکر أو استیقظ (سنن، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳ سندہ صحیح عراقی) یہاں امر بالقضاء ہے جو وجوب اداء وتر کی فرع ہے، اس طرح انیس روایات ہیں جو وتر کی تاکید اور اسکے ترک پر وعیدوں پر دلالت کرتی ہیں (۶) حضور ﷺ اور صحابہ و تابعین سے سفرو حضر میں وتر پر مواظبت من غیر ترک کا پایا جانا یہ بھی وجوب کی واضح دلیل ہے اور اسکے تارک پر انکار کرتے ہوئے فرمایا من لم یوتر فلیس منا (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۱، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳) شیخ علم الدین وغیرہ ان دلائل سے فرض ثابت کرتے ہیں

جوابات: ائمہ ثلاثہ کی پہلی دلیل کے جوابات (۱) بالا جماع فرضیت کا انحصار پانچ نمازوں میں ہی ہے اور وتر تو واجب ہے نہ کہ فرض (۲) اس حدیث میں فرائض اعتقادیہ کا بیان ہے اور وتر فرض اعتقادی نہیں بلکہ فرض عملی ہے اسی کا نام واجب ہے (۳) اس حدیث کو وجوب وتر کے قبل پر حمل کیا جائے، (۴) ائمہ ثلاثہ وغیرہ کہتے ہیں الا ان تطوع میں نماز وتر داخل ہے، ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں زکوٰۃ کے مساوی بارے میں الا ان تطوع وارد ہوا ہے اور صدقہ فطر بھی اس میں داخل ہے حالانکہ آپ حضرات تو اسکو فرض کہتے ہیں فمما هو جوابکم فہو جوابنا (۵) وتر نماز عشاء کے تابع ہے اسلئے اسکو علیحدہ بیان نہیں فرمایا، عبادہ بن صامت کی حدیث میں ”کتب“ سے مراد فرضیت ہے کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام لہذا حدیث میں فرضیت کی نفی ہے نہ کہ وجوب کی اور وتر تو عند الحنفیہ واجب ہے

حدیث ابن عباسؓ کے جوابات: (۱) اسکو حافظ ذہبیؒ نے اپنی مختصر میں غریب اور

منکر کہا ہے کیونکہ اسکا راوی ابو خباب کلبی بقول نسائی اور دارقطنی ضعیف ہے، (۲) حاکم نے اسکو دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے، مگر اس میں جابر جعفی ہے جو اضعف ہے، اور ارشاد علیؑ کا جواب یہ ہے اس میں فرضیت کی نفی کی گئی ہے وجوب کی نفی نہیں کی گئی کیونکہ کصلو تکم المسکوبۃ کے الفاظ اس پر دال ہیں چنانچہ حنفیہ بھی صلوٰۃ خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل ہیں۔ اسلئے اسکو کوا فرض نہیں کہتے۔

دلیل عقلی کے جوابات: (۱) چونکہ وتر توالع عشاء میں سے ہے اسلئے عشاء کی اذان

واقامت اسکے لئے بھی کافی ہے، (۲) وجوب کے لئے اذان واقامت ضروری نہیں ہیں جیسے صلوٰۃ عیدین میں قال فی البدائع (امالجماعة والاذان والاقامة فلانها من شعائر الاسلام فتختص بالفرائض المطلقة) (۳) اور چونکہ اسکا ثبوت حدیث متواتر سے نہیں ہے اسلئے منکر کی تکفیر نہیں کی جاسکتی، واضح رہے کہ ائمہ ثلاثہ وتر کو اکدا السنن مانتے ہیں انکے نزدیک تارک وتر قابل سزا اور سرزنش ہے اور انکی شہادت مقبول نہیں، یہ حنفیہ کے نزدیک درجہ وجوب ہے گویا یہ ایک نزاع لفظی ہے کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت مؤکدہ کے درمیان کوئی درجہ نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب کا درجہ ہے کما حققہ البنوری فی معارف السنن، واللہ اعلم بالصواب، (فتح الملہم ج ۲ ص ۳۰۰، بذل المجہود ج ۲ ص ۳۲۰ وغیرہ)

حمدریس: عن ابن عمر..... فاذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة

واحدة تو تر له ما قد صلى (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱)

عذر در رکعت وتر میں اختلاف: مذاہب: (۱) مالک کے نزدیک دو سلام کیساتھ وتر

تین رکعتیں ہیں اور وتر میں صرف ایک رکعت پڑھنا مکروہ ہے کذا نقل مالک عن ابن شہاب ان سعد بن ابی وقاص کان یوتر بعد العتمة بوحدۃ قال مالک ولس هذا العمل عندنا ولكن ادنى الوتر ثلث (موطأ مالک ص ۴۴) (۲) شافعی، احمد اور اسلئے کے نزدیک ایک رکعت سے گیارہ رکعت تک جائز ہیں البتہ افضل یہی ہے کہ تین رکعتیں دو سلام سے پڑھی جائیں ثم مذاہبہم فی النظر الاجمالی واحدة ولکننا اذا اخذنا فی البحث وبلغنا فی الفحص الغایۃ ظہر لنا فرق فی النظر التفصیلی فعند الشافعی الركعة والثلاث والخمسن الخ کله وتر وعند احمد الوتر رکعة فقط والبقية من الاشفاع قبله من صلاة اللیل کمافی المغانی وعند مالک لا ینبغی ان یقتصر علی رکعة فاین الوفاق واین الوحده فاذن عد جمهور الائمة فی جانب واحد کما یفعله کثیر من الشافعية لیس الادعاء محضاً لتکثیر السواد فلیتنبہ (معارف السنن ج ۳ ص ۱۶۹) (۳)

موجودہ غیر مقلدین کے نزدیک ایک رکعت سے تیرہ رکعات تک جائز ہے، (۴) احناف، ثوری، حسن بصری، ابن سیرین، قتادہ، فقہاء سبعہ اور جمہور اہل علم کے نزدیک دو شہد اور ایک سلام کے ساتھ وتر کی تین رکعتیں ہیں، اور وتر مستقل ایک نماز ہے تہجد کے تابع نہیں اور ایک رکعت کی کوئی نماز مشروع نہیں ہے، الغرض: ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وتر کی افضل صورت تین رکعتیں ہیں لیکن عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ، دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے،

ویل مالک: عمل ابن عمر، نہ کان يفصل بين شفعه ووتره بتسليمه وأخبر

ابن عمر أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۶)

دلائل شافعی و احمد وغیرہما: (۱) حدیث الباب میں تو وتر بواحدہ ہے، اور بعض

روایت میں اور تر رکعتہ وارد ہے، (۲) عائشہ کی ایک حدیث میں ہے ویوتر بواحدة (متفق

علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۵) (۳) عن ابن عمر الوتر رکعة من اخر الليل (مسلم،

مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱) (۴) عن عائشة قالت یوتر من ذالک بخمس لا یجلس فی

حی الا فی آخرها (متفق علیہ) اس سے معلوم ہوا کہ وتر پانچ رکعات ہیں اور یہ بھی معلوم

ہوا کہ آپ ﷺ نے قعدہ صرف اخیر میں کیا ہے دوسری اور چوتھی رکعات میں قعدہ نہیں کیا، (۵)

عن ابی ایوب من أحب أن یوتر بخمس فلیفعل ومن أحب أن یوتر بثلاثة فلیفعل

ومن أحب أن یوتر بواحدة فلیفعل (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۲) (۶) عن

سعد بن هشام:.... ویصلی تسع رکعات لا یجلس فیها الا فی الثامنة ولا یسلم

فصلی التاسعة ثم یقعد یدکر الله ویحمده یدعوہ ثم یسلم (مسلم، مشکوٰۃ

ج ۱ ص ۱۱۱) اس سے معلوم ہوا کہ وتر کی نو رکعات ہیں نویں رکعت میں قعدہ و سلام کیا۔

دلائل احناف: (۱) ابن عباس کی حدیث مرفوعہ میں ہے ثم أوتر بثلاث

(مسلم ج ۱ ص ۲۶۱، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۶) (۲) عن علی کان رسول الله ﷺ یوتر بثلاث

(ترمذی) وقال ابو عيسى وقد ذهب قوم من اهل العلم من اصحاب النبي ﷺ وغيرهم الى هذا ورواوا ان يوتر رجل بثلاث (۳) عن عائشةؓ قالت كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرها (حاکم) (۴) عن ابن عباسؓ كان رسول الله ﷺ يقرأ في الوتر يسج اسم ربك الاعلى وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد في ركعة ركعة (ترمذی ج ۱ ص ۶۱ وغیرہ) اسی مضمون کی حدیث حضرت عائشہؓ اور ابی ابن کعبؓ سے بھی مروی ہے، (۵) عن عائشةؓ ان رسول الله ﷺ كان لا يسلم في ركعتي الوتر (نسائی، موطا محمد ص ۱۵۱) (۶) حسن بصریؒ فرماتے ہیں، اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاثة لا يسلم الا في اخرهن (مصنف ابن ابی شیبہ) کتب حدیث میں اس قسم کا مضمون تقریباً بیس جلیل القدر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن ج ۳ ص ۲۱۸-۲۲۷)

جوابارت: (۱) ابن عمرؓ کی تسلیم کے بارے میں امام طحاویؒ لکھتے ہیں یحتمل ان تكون التسليمة يريد بها التشهد یعنی ابن عمرؓ تشہد کے سلام (السلام عليك ايها النبي) کو فتح صلوٰۃ سمجھتے تھے چنانچہ ان کے بارے میں مروی ہے لا يسلم في المثنى الاولى كان يرى ذلك فسحا لصلاته (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۲۱۴) شاید آنحضرت ﷺ تشہد کے اس سلام کو کبھی زور سے پڑھا ہوگا اس سے ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا کہ انہ کان بفصل بين شفعه ووتره بتسليمة (۲) دلائل احناف کے قرینہ سے او تر بواحدة، ویوتر بواحدة، الوتر ركعة، وغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعت کے آخر میں ایک رکعت بڑھا کر ان رکعتوں کو وتر بنا دیتے تھے، یعنی کل تین رکعتیں پڑھتے تھے اس توجیہ کی تائید ابن عمرؓ کے درج ذیل کلمات سے بھی ہوتی ہے، اذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة يوتر به ما قد صلى (بخاری، مسلم) اس پر مزید قرینہ یہ بھی ہے کہ ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے ان النبي عليه السلام نهى عن البتراء ان يصلي الرجل ركعة واحدة يوتر بها (اتمسید شرح الموطا لابن عبد البر) اور ابن مسعودؓ کی روایت قال ما اجزأت ركعة قط (موطاً محمد ص ۱۵۰، طبرانی وغیرہ) میں ایک رکعت نماز پڑھنے کی صریح ممانعت موجود ہے، قال ابن

الصالح لانعلم فی روایات الوتر مع کثرتها انه اوتر بواحدة فحسب، لہذا معلوم ہوا یہاں دوگانے کے ساتھ ملا کر ایک رکعت مراد ہے نہ کہ علیحدہ۔

حدیث عائشہ کا جواب: کہ دراصل وتر تین ہی رکعات تھیں کما تون علیہ الاحادیث المذکورہ، باقی دو رکعت شفع الوتر تھیں مجاز اور تغلیباً ابوین اور قرین کی طرح مجموعہ پانچ رکعات پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا اور جلوس سے جلوس طویل مراد ہے جو ادعیہ واذکار اور استراحت کیلئے ہوتا ہے نفس قعدہ کی نفی نہیں یعنی وتر کے بعد استراحت، دعاء، و ذکر کیلئے نہیں بیٹھتے۔ بلکہ بعد اداے نفل جلوس فرماتے تھے، یا اس سے مراد آخری دو رکعت جو نفل ہیں وہ بیٹھ کر پڑھتے تھے لیکن نماز وتر بیٹھ کر نہیں پڑھتے تھے اور حدیث عائشہ کا معنی یہ ہوگا کہ آپ ان پانچوں رکعتوں کو بیٹھ کر نہیں پڑھتے تھے صرف آخری دو رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھتے تھے۔ کیونکہ یہ حدیث دوسری حدیث الصلوۃ مشی مشی تشهد فی کل رکعتین الخ کے خلاف ہے (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۷ ص ۷۷) لہذا یہ حدیث تمام ائمہ کے نزدیک مؤول ہے۔

حدیث ابی ایوبؓ کے جوابات: (۱) صحابہ کرام آنحضرتؐ کی رات بھر کی عبادات کو وتر کے عنوان سے نقل فرماتے تھے چنانچہ ابو داؤد، طحاوی میں عائشہؓ کی حدیث میں ہے بکم کان رسول اللہ ﷺ یوتر قالت باربع وثلاث الخ یصلو لم یکن یوتر باکثر من ثلاثة عشر ولا انقص من سبع اس میں ایثار کے معنی وتر مع تہجد پڑھنے کے ہیں، اس طرح حضرات رواۃ نے بھی تہجد اور وتر دونوں پر ایثار اور وتر کا اطلاق فرمایا ہے، لہذا ان یوتر بخمس میں دو رکعت تہجد اور تین رکعت وتر ہے اور ان یوتر بواحدة کے معنی یہ ہیں کہ تہجد کی نماز جو دو رکعت کر کے شفعہ شفعہ پڑھی گئی وہ ایک رکعت سے طاق ہو جائیگی یہ معنی اسلئے ضروری ہے بقول ملا علی قاریؒ کہ کسی ضعیف روایت سے بھی ایک رکعت نماز کا ثبوت نہیں ہے، (۲) اس کے مرفوع اور موقوف ہونے میں بھی اختلاف ہے اور رائج وقف ہے جیسا کہ نسائی، بیہقی اور دارقطنی وغیرہ نے موقوف روایت کیا ہے اور یہ ابویوبؓ کا اجتہاد ہے، لہذا مرفوع کے مقابلہ میں مرجوح۔

(حاشیہ ۱ آثار السنن ج ۲ ص ۷۷)

حدیث سعد بن ہشام کا جواب: یہ روایت دوسری متعدد روایات کے برخلاف ہے کیونکہ عائشہؓ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ ہر دو گانے پر سلام پھیرتے تھے جیسا کہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۵ پر ہے۔ مسلم من کل رکعتین اور عائشہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ تین رکعات وتر پڑھتے تھے کما مر فی دلائل الاحناف، اس طرح ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے صلوة اللیل مثنی مثنی (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱) لہذا ان احادیث کے پیش نظر اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہاں صرف جلوس وتر اور سلام وتر کو بیان کرنا مقصد ہے اس سے پہلے تہجد کے جلوس و سلام سے تعرض نہیں کیا گیا ہے کیونکہ سائل کا سوال صرف وتر کے بارے میں تھا چنانچہ روایت مسلم میں سعد بن ہشام کے الفاظ یہ ہے انہنسی عن وتر رسول اللہ ﷺ تو انہوں نے حقیقت وتر کو واضح کر دیا کہ دوسری رکعت پر عام معمول کے برخلاف قعدہ بلا سلام کرتے اسی کو حدیث میں ثامنہ سے تعبیر کیا گیا اور تیسری رکعت پر قعدہ کرتے اور سلام پھیرتے اسکو حدیث میں تاسعہ سے تعبیر کیا گیا اور اسکے پہلے چھ رکعات نماز تہجد پڑھتے تھے،

وجہ ترجیح مذہب احناف: (۱) عائشہ اعلم الناس ہو تو رسول اللہ ﷺ تھیں ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر آیا ہے اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا لہذا ابن عمرؓ کی روایات کے مقابلہ میں عائشہؓ کی روایات کی ترجیح ہوگی، (۲) حدیث تثلیث سلام واحد کے رواۃ عدد اہمیت زیادہ ہیں، عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، حذیفہؓ، انسؓ، ابی بن کعبؓ وغیرہم بھی ہیں (۳) سنن و فرائض میں ایک رکعت والی نماز کی کوئی نظیر نہیں جبکہ تین رکعت والی نماز صلوٰۃ مغرب سے مشابہ ہے، کما قال رسول اللہ ﷺ وتر اللیل ثلاث کوتر البہار صلاة المغرب (دارقطنی ج ۲ ص ۲۷) قال عبد اللہ بن مسعود الوتر ثلاث کثلاث المغرب (موطأ محمد ص ۱۵۱) فصل بالسلام نہ ہونے سے تشبیہ کامل ہوگی لہذا یہی رائج ہوگی، (۴) ایثار بالرکۃ کی حدیث، حدیث نبی عن صلوٰۃ الیمتیراء کی معارض ہے کما مر انفاً، جبکہ احادیث تثلیث سالم عن المعارضة ہیں لہذا یہ رائج ہوگی، (۵) مذہب احناف میں جملہ احادیث معمول بہا بن جاتی ہے بخلاف دوسرے مذاہب کے، (تفصیل کے لیے دیکھئے اعلاء السنن، معارف السنن، آثار السنن، درس ترمذی ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۳۵)

ہمدرد: عن ابی سعیدؓ قال قال رسول اللہ ﷺ من نام عن الوتر

ولسہ فلیصل اذا ذکر او استیقظ (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳)

فوت وتر سے قضا واجب ہے یا نہیں؟: اسکے متعلق صاحب ہدایہ لکھتے ہیں۔ وجب القضاء بالاجماع، اور بذیل المجموع ج ۲ ص ۳۳۰ وغیرہ میں لکھتے ہیں وتر کے متعلق صحابہ میں علیؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، عبادہ بن الصامتؓ، معاذؓ، فضالہؓ، ابن عباسؓ وغیرہم اور ائمہ میں ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہم تمام حضرات وجوب قضاء کے قائل ہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کب تک قضاء کر سکتا ہے،

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صبح کی نماز سے پہلے پہلے قضا کر سکتا ہے، (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک رات میں ہو یا دن میں ہر وقت قضا کر سکتا ہے یہ ایک روایت شوافع سے بھی ہے اور حنفیہ کہتے ہیں اگر کوئی شخص رات میں وتر نہ پڑھے اور اسکو صبح کی نماز سے پہلے یاد آ جائے تو جب تک وہ وتر نہ پڑھے گا اسکی نماز صبح درست نہ ہوگی (در مختار) شوافع کے نزدیک نماز صبح درست ہو جائیگی،

ہمدرد: عن نافع قال كنت مع ابن عمرؓ بمكة..... فشفع بواحدة

الخ (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳)

مسئلہ نقص وتر: اسکی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص شروع رات میں بعد العشاء وتر پڑھے پھر رات میں بیدار ہو کر نوافل پڑھنے کا ارادہ کرے تو وہ سابقہ وتر کو شفع بنالینے کی نیت سے ایک رکعت پڑھ لے اسکے بعد تہجد پڑھ کر آخر میں وتر پھر پڑھ لے یہ امام احنلیؒ کا مذہب ہے یہ ابن عمرؓ، عثمانؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے، لیکن جمہور صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ اسکے قائل نہیں،

دلائل احنلیؒ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن ابن عمرؓ اجعلوا اخر صلوتکم باللیل

ونرا (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱)

دلائل جمہور: (۱) لا وتر ان فی لیلة (ترمذی ج ۱ ص ۶۱) (۲) حضرت عائشہؓ کی

حدیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ وسط لیل میں وتر پڑھ کر آخر لیل تک نوافل پڑھنے میں مشغول

ہو جاتے تھے (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۱) (۳) یہ خلاف قیاس و عقل ہے کہ پہلی وتر کے بعد سو جانے اور حدیث وغیرہ منافی صلوٰۃ واقع ہونے کے باوجود اخیر شب کی ایک رکعت وتر سابق کے ساتھ کس طرح متصل ہو کر ایک نماز ہو سکتی ہے؟

جوابات: (۱) ابن عباسؓ کو جب ابن عمرؓ کے نقض وتر کی اطلاع ملی تو فرمایا کہ ابن عمر ایک رات میں تین وتر پڑھتے ہیں، ایک وہ جو اڈل شب میں پڑھا، دوسرا وہ جو نقض وتر کیلئے پڑھا، تیسرا وہ جو تہجد کے بعد پڑھا، حالانکہ حدیث میں دومرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا (کما مر انفا) خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستحب کیا ہے اس پر آنحضرت ﷺ سے میرے پاس کوئی روایت نہیں عن مسروق قال قال ابن عمر شیئ افعله برائی لا اریہ (معارف السنن ج ۲ ص ۲۵۷) (۲) آخر صلوٰۃ تکم سے مراد یہ ہے کہ وتر سب فرائض کے بعد ہونا چاہیئے یعنی بعد العشاء، گویا یہ ترتیب کے بیان کیلئے ہے (۳) یہ نبی علیہ السلام اور اکابر صحابہ البکیرؓ، ابو ہریرہؓ، رافع بن خدیجؓ، عمار بن یاسرؓ وغیرہم کے عمل و قول کے خلاف ہے چنانچہ ام سلمہؓ سے مروی ہے ان النبیؐ کان یصلی بعد الوتر رکعتین، اس سے معلوم ہوا آنحضرت ﷺ سے دو رکعت پڑھنا ثابت ہے ایک رکعت پڑھنا ثابت نہیں،

مسئلہ شفع الوتر: وتر کے بعد دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی ثبوت میں تردد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہے (درس ترمذی) (۱) ام سلمہؓ کی حدیث مذکور سے وتر کے بعد دو رکعت کا ثبوت ملتا ہے (۲) اسکے علاوہ انسؓ کی حدیث دارقطنی میں، عائشہؓ کی حدیث مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں (۳) اور ابوامامہؓ کی حدیث مسند احمد اور بیہقی میں موجود ہے، اس بنا پر ابن صلاحؒ اور ابن قیمؒ فرماتے ہیں یہ سنت وتر ہیں جیسے مغرب کے بعد دو رکعتیں سنت مغرب ہیں وہ دو رکعت وتر نہار (مغرب) کیلئے جسطرح بحیثیت تکمیل ہے اسطرح بعد الوتر دو رکعت بھی تکمیل وتر لیل کیلئے ہے لہذا سنت وتر تابع وتر ہے خود کوئی مستقل چیز نہیں اسلئے آخریت وتر پر کوئی اثر نہیں۔

پڑتا، چونکہ آپ ﷺ سے وہ دو رکعتیں بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اسلئے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں ان میں سنت جلوس ہے (معارف السنن ج ۴ ص ۲۵۹) اور بعض حضرات ان دونوں رکعتوں میں قیام افضل قرار دیتے ہیں کیونکہ صلوٰۃ القاعد علی النصف من صلوٰۃ القائم وہ تو مطلق ہے اس میں دو رکعتیں بھی داخل ہیں (اعلاء السنن، زاد المعاد وغیرہ) باقی بحثوں کیلئے مطولات ملاحظہ ہو،

باب القنوت

محمد بن عیسیٰ ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ کان اذا اراد ان یدعو علی احد او یدعو لاحد قنت بعد الركوع،، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۲)

قنوت کے چند معانی آتے ہیں، (۱) اطاعت کرنا (۲) نماز میں کھڑا ہونا، (۳) اللہ تعالیٰ کے سامنے فروتنی کرنا وغیرہ یہاں مراد دعاء مخصوص ہے جسکا ذکر سامنے آ رہا ہے پھر قنوت کی دو قسمیں ہیں ایک قنوت وتر، دوسری قنوت نازلہ جو کسی نزول مصیبت و حادثہ کے وقت پڑھی جاتی ہے،

قنوت وتر میں تین مختلف فیہا مسائل ہیں، زمان قنوت وتر، مذاہب (۱) شافعی، مالک (نی روایت) اور احمدؒ کے نزدیک قنوت وتر صرف رمضان کے نصف اخیر میں شروع ہے (۲) حنفیہ، شافعی (نی روایت)، احمدؒ (نی روایت مشہورہ) کے نزدیک پورے سال شروع ہے، مکان قنوت وتر: (۱) شافعی، احمدؒ کے نزدیک دعاء قنوت وتر رکوع کے بعد ہے، (۲) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک رکوع سے قبل ہے،

مسئلہ اولیٰ پر شوافع کی دلیل: عن الحسن ان عمر بن الخطاب جمع الناس

علی ابی بن کعب ولا یقنت بہم الا فی النصف الباقي ای من رمضان (ابوداؤد) مسئلہ تین پر شوافع کی دلیل: انثر علی، انہ کان لا یقنت الا فی النصف الآخر

من رمضان وکان یقنت بعد الركوع، مسئلہ ثانی پر شوافع کی دلیل حدیث الباب بھی ہے،

مسئلہ تین پر دلائل احناف: (۱) عن ابی بن کعبؓ ان رسول اللہ ﷺ کان

یوتر فیقنت قبل الركوع (ابن ماجہ، نسائی) (۲) عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ کان

یوتر بثلث ویجعل القنوت قبل الركوع (طبرانی) یہ دونوں احادیث مطلق ہیں رمضان کے ساتھ مقید نہیں، (۳) عن ابراهيم كان عبد الله يقنت في الوتر كل ليلة قبل الركوع (مصنف ابن ابی شیبہ) عن ابراهيم ان ابن مسعود كان يقنت السنة كلها في الوتر قبل الركوع (موطا محمد) اس طرح بہت سی احادیث واثار ہیں جن سے قبل الركوع پورے سال پڑھنی ثابت ہوتی ہے

دلیل عقلی: جب وتر سال بھر پڑھنا ہے تو جمع ارکان وادعیہ کے مانند دعاء قنوت بھی سال بھر پڑھی جانی چاہیے،

جوابات: (۱) ابی بن کعبؓ اور علیؓ کے اثار میں قنوت سے مراد قنوت نازلہ ہے اس پر قرینہ درج ذیل روایت ہے عن عمرؓ ان السنة اذا انتصف رمضان ان يلعن الكفرة في الوتر (مرقاۃ ج ۳ ص ۱۸۴) (۲) ابن ہمام فرماتے ہیں دونوں اثر میں قنوت سے مراد طول قیام بھی ہو سکتا ہے، لہذا اس سے قنوت وتر کی نفی نہیں ہوتی ہے، (۳) اثر اول منقطع ہے کیونکہ حسن بصریؒ نے عمرؓ کو نہیں پایا، (۴) حدیث الباب میں قنوت بعد الركوع سے قنوت نازلہ مراد ہے یہ ہمارے نزدیک بھی بعد الركوع ہے یہ توجیہ انسؓ کی متصل آئندہ حدیث سے ثابت ہوتی ہے فقننت رسول الله ﷺ بعد الركوع شهرًا ايدعو عليهم (متفق علیہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۳)

الفاظ قنوت وتر: (۱) شوافع کے نزدیک اللهم اهدني فيمن هديت الخ پڑھنا بہتر ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک اللهم انا نستعينك الخ پڑھنا اولیٰ ہے دونوں دعاء مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴ میں درج ہے،

دلیل شوافع: عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله ﷺ كلمات اقولهن في قنوت الوتر اللهم اهدني الخ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۶، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴)

دلائل اُحناف: (۱) خالد بن ابی عمران سے مروی ہے کہ جبرائیلؑ نے آنحضرت ﷺ کو اس دعا کی تعلیم دی ہے (اخرجه ابوداؤد في الراييل، طبرانی) (۲) عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۳۱۴، طحاوی) (۳) ابی بن کعبؓ، ابوموسیٰؓ، اور ابن عباسؓ کے مصاحف میں یہ دو مستقل سورتیں تھیں جنکا نام

سورة الخلع والحفد تھا علامہ سیوطی اتقان میں لکھتے ہیں یہ دونوں سورتمیں منسوخ التلاوة ہیں اسلئے احناف اسکے آداب لکھے کہ یہ جنوب حیض ونفاس والی عورتیں نہیں پڑھ سکتی ہیں،

جواب: آنحضرت ﷺ سے دونوں دعائیں منقول ہیں اگر کوئی دونوں کو جمع کر لے تو

نور علی نور ہے

نماز فجر میں قنوت نازلہ: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک فجر میں دوسری رکعت کے رکوع کے بعد دائیں قنوت نازلہ پڑھی جائیگی، (۲) ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک دائیں نہیں بلکہ جب مسلمانوں پر کوئی مصیبت وحادثہ نازل ہو تو پڑھنا مستحب ہے حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے لکھا ہے کہ اگر پانچ وقت نمازوں کے بعد دعاء کی جائے تو یہ قنوت نازلہ سے بہتر ہے،

دلائل شافعیؒ مالکؒ: (۱) عن انسؓ قال مازال رسول الله ﷺ يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا (أحمد، طحاوی) (۲) عن لہراء بن عازبؓ قنت رسول الله ﷺ في الفجر (ابوداؤد)

دلائل ابوحنیفہؒ و احمدؒ: (۱) عن ابی ہریرہؓ قال کان رسول الله ﷺ لا يقنت في صلوٰۃ الصبح الا ان يدعو لقوم أو يدعو علی قوم (ابن حبان) (۲) عن انسؓ ان النبی ﷺ قنت شہرا ثم ترکہ (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴) (۳) ابومالک الشجعی کے والد دائیں قنوت صبح کے متعلق فرماتے ہیں اخی بُنَیَّ مَحَدَّث (ترمذی، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴) (۴) عن ابن مسعودؓ قال لم يقنت النبی ﷺ في الفجر الا شہرا ثم ترکہ (طحاوی، مسند بزار) روایات مذکورہ سے ثابت ہوا کہ فجر میں قنوت پر مداومت نہ تھی،

جوابات: (۱) انسؓ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ حادثے کے وقت فجر میں قنوت پڑھنے کو آخری زندگی تک نہ چھوڑا (۲) قنوت کے معنی طول قیام کے ہیں (۳) اسکی سند میں عیسیٰ بن ابی عیسیٰؒ راوی ضعیف ہے، احمدؒ اور نسائی کہتے ہیں ہو لیس بالقوی، (۴) حدیث براء بن عازبؓ سے قنوت پڑھنا ثابت ہوتا ہے مداومت تو ثابت نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں، (بذل المجود ج ۲ ص ۳۲۹، فتح الملہم ج ۲ ص ۲۳۴، یعنی ج ۳ ص ۴۲۲)

بابُ قیامِ شہرِ رمضان

قال الکرماني تفقوا على أن المراد بقيام رمضان صلوة التراويح (فتح الباری ج ۳ ص ۲۱۷) واضح رہے کہ احتاف کے نزدیک رمضان میں تراویح مرد و عورت دونوں کیلئے سنت مؤکدہ ہے اور جماعت کے ساتھ تراویح سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے (البحر الرائق ج ۲ ص ۶۸) کیونکہ (الف) خلفاء راشدین سے اس پر مواظبت پائی گئی، (ب) نیز آنحضرت ﷺ نے تیس کو ٹٹ لیل، پچیس کو نصف لیل تک، اور ستائیس کی رات کو اختتامِ محری تک جماعت کیساتھ تراویح پڑھائی، پھر لوگوں سے فرمایا گھروں میں الگ الگ پڑھو کہ کہیں جماعت تراویح فرض نہ ہو جائے،

نماز تراویح کی تعداد رکعات میں اختلاف ہے، مذاہب: (۱) غیر مقلدین کے نزدیک تراویح کی رکعتیں آٹھ ہیں، (۲) مالکؒ کی ایک روایت میں چھتیس اور ایک روایت میں اکتالیس ہیں، (۳) ائمہ ثلاثہ، امام مالک کی اصل روایت اور جمہور کے نزدیک بیس رکعتیں مسنون ہیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے، قال البیہقی وبالجملة عشرون رکعات من التراويح هو قدر متفق بين الامه والائمة من غير خلاف وانما الخلاف فيما زاد ولا حجة في خلاف مالک في ذالک، وقد خالفه من كبار اهل مذهبه مثل الحافظ ابی عمر ابن عبد البر حیث قال بعد التذليل بعشرين رکعة وهو قول جمهور العلماء وهو الاختيار عندنا اه وايضا قال وبالجملة العشرون من التراويح وثلاث الوتر هو الذي استقر عليه الامر اخيراً كما يقوله الشعرائي في كشف الغمة والسيوطي في المصابيح، فمن احدث خلافا بعد هذا الاتفاق يكون خارقاً للاجماع، والمتمسك بالخلاف الذي لا اثر له الا في مطاوى الاوراق متمسك بهواه، وهان عليه امر دينه وتقواه وبالله التوفيق (معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۵، ۵۴۶) علامہ ابن تیمیہ کی متعدد عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح چالیس یا چھتیس یا بیس یا دس یا آٹھ

رکعتوں پر مناسب ہی طریقے جائز ہیں نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہ کے لاء تک بھی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے وہ اپنے فتاویٰ میں ایک جگہ لکھتے ہیں قد ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث فرای كثير من العلماء ان ذالک هو السنة لانه اقامه بین المهاجرین والانصار ولم ینکره منکر..... اور ایک جگہ لکھتے ہیں وان کانوا لا یتحملونه فالقیام بعشرين هو الافضل وهو الذی یعمل به اکثر المسلمین فانه وسط بین العشر و بین الاربعین یعنی لمبے لمبے قیام کی طاقت نہ ہونے کی صورت میں ان کے نزدیک بھی بیس پڑھنا افضل ہے اور ظاہر ہے کہ آج اتنے لمبے قیام کی ہمت اور حوصلہ کس میں ہے لہذا ابن تیمیہ کی تحقیق میں بھی آج کل بیس پڑھنا ہی افضل ہے لیکن ان لاندہیوں کو کون سمجھائے کہ ابن تیمیہ بھی بیس کے قائل ہے

دلائل غیر مقلدین: (۱) عن السائب بن یزید قال أمر عمرؓ ابی بن کعبؓ وتمیما الداری ان یقوا بالناس باحدى عشر رکعة (رواہ مالک، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۵) (۲) عن عائشةؓ قالت ما کان رسول اللہ ﷺ یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشر رکعة یصلی اربعاً، دون حدیثوں میں تین رکعات وتر ہیں لہذا تراویح کی رکعتیں آٹھ ہیں، دلیل مالک: تعامل اہل مدینہ، انکو حدیث سے کوئی دلیل نہیں، اور امام مالکؒ کی دوسری روایت کی دلیل یعنی (اکیالیس رکعات کی) وہ روایت جو ترمذی ج ۱ ص ۱۶۶ (باب ما جاء فی قیام رمضان) میں ابی بن کعب سے مروی ہے،

دلائل جمہور: (۱) اجماع صحابہ، چنانچہ دور خلافت فاروقی میں صحابہ کی اجماع سے ہر چیزیں شروع ہوئیں، (۱) عدد رکعات تراویح، (۲) جماعت تراویح، (۳) ختم قرآن فی التراویح، (۴) قیام تراویح فی اول اللیل، گواں حضرت ﷺ سے تراویح کی تعداد قوی سند سے منقول نہیں، البتہ خلفاء راشدین اور جمہورتا بعین سے بیس رکعات منقول ہیں اس پر دلائل ملاحظہ ہوں، (الف) عن یزید بن رومانؓ انه قال کان الناس یقومون فی زمن عمرؓ فی رمضان بثلاث وعشرين رکعة (موطما مالک) (ب) عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عهد عمرؓ فی

شہر رمضان بعشرين ركعة وعلى عهد عثمانؓ وعلىؓ مثله (رواه البيهقي ج ۲ ص ۳۹۳ بسند صحيح) (ج) عن يحيى ان عمرؓ أمر رجلاً أن يصلى بهم عشرين ركعة (رواه ابن أبى شيبة بسند قوى) ،، (۲) عن ابن عباسؓ أن النبى ﷺ كان يقوم فى رمضان بعشرين ركعة فى غير جماعة (سنن يهئى ج ۲ ص ۲۹۶) (۳) عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ كان يصلى فى رمضان عشرين ركعة (مصنف ابن أبى شيبة) (۴) عن ابى يوسف قال سألت ابا حنيفة عن التراويح وفعله عمرؓ ؟ فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يتخرصه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ، ولم يأمر به الا عن اصل لديه وعهد من رسول الله ﷺ (كما ذكره الشرنبلالى فى مراقى الفلاح) وقول ابى حنيفة هذا غاية ما يطمئن اليه القلب وبلغ الغاية فى الدقة والمثانة وقد ظهر له ما خفى على كثير من الفقهاء فدل قول ابى حنيفة هذا على انه يحتمل ان يكون عند الفاروق منه ﷺ عهد، فاذا العشرون لا بد ان يكون لها اصل فى المرفوع وان لم يبلغ الينا بالاسناد القوى (معارف السنن ج ۵ ص ۵۵۵)

جوابات: (۱) غیر مقلدین کی احدى عشرة ركعة کی روایت کو ابتداء زمانہ خلافت فاروقی پر حمل کیا جائے کیونکہ سائب بن یزید کی دوسری روایت میں ہے قال كنا نقوم فى زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة (رواه البيهقي فى كتاب المعرفة قال النووى إسناده صحيح)

اعترض: غیر مقلدین کہتے ہیں پہلے بیس رکعات پھر بعد میں گیارہ رکعات ہونے کا بھی احتمال ہے،

جواب: اگر گیارہ کا حکم بعد کا ہوتا تو گیارہ ہی پر سب کا تعامل ہوتا حالانکہ تینوں خلفاء کے عہد میں اور بعد کے قرون میں دور حاضر تک بیس پر تعامل ہے اس سے واضح ہوا کہ بیس کا حکم بعد کا ہے اور تو اتر عملی کیلئے سند کی ضرورت نہیں ہوتی چنانچہ ابن عبدالبر مالکی، علامہ عینی، ابن رشد، نووی، غزالی، ابن تیمیہ، ابن قیم، داؤد ظاہری، غیر مقلدین ہند کے مقتدا نواب صدیق حسن خان وغیرہم کا اجماعی فیصلہ یہ ہے صلوۃ التراويح سنة مؤكدة وهى عشرون ركعة ،

حدیث عائشہؓ کے جوابات: (۱) یہ تو تہجد کے بارے میں ہے نہ کہ تراویح کے متعلق روایت کے الفاظ و لافسی غیروہ اس پر دال ہے کیونکہ رمضان وغیر رمضان میں نماز تہجد پڑھی جاتی ہے نہ کہ تراویح تہجد اور تراویح دونوں تو الگ الگ نمازیں ہیں کیونکہ تہجد کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے کما فی قولہ تعالیٰ ومن الذلیل فتنہجد بہ..... الآية، اور تراویح کا ثبوت آنحضرت ﷺ کی حدیثوں سے ہے مثلاً کتب اللہ علیکم صیامہ و سنت لکم قیامہ (ابن ماجہ) نیز تہجد اکثر اخیر شب میں ہوتا تھا اور تراویح اول شب میں پڑھی جاتی تھی (ابوداؤد) اور اس حدیث طویل کے آخری جملہ ”ولا ینام قلبی“ سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ نماز اخیر شب میں ہوتی تھی اسلئے ضرور وہ نماز تہجد تھی، (۲) حدیث عائشہؓ میں یصلیٰ اربعاً کے الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ چار چار رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے، حالانکہ غیر مقلدین دودو رکعت لے کر تراویح پڑھتے ہیں لہذا انکا اس حدیث پر بھی عمل نہیں،

دلیل مالک کا جواب: یہ ہے کہ اہل مدینہ کے چھتیس رکعات پڑھنے کی وجہ یہ تھی کہ ملہ والے ہر ترویج یعنی چار رکعات کے بعد طواف کیا کرتے تھے اہل مدینہ نے اس جگہ چار رکعات نفل پڑھنی شروع کر دیں تاکہ طواف کے ثواب کی کمی پوری ہو جائے اور آخری تراویح کے بعد نہیں پڑھتے تھے اسلئے سولہ رکعات زائد ہو گئیں، لیکن یہ خلفاء راشدین سے منقول نہیں اسلئے یہ سنت نہیں ہو سکتی، البتہ قیام لیل میں سے ہونے کی وجہ سے باعث ثواب ہوگی، اور اکتالیس رکعات کی روایت سے جو استدلال کیا ہے وہ شاذ ہے لہذا وہ عشرين رکعات کی روایات کے مقابلہ میں مرجوح ہے، اور نیز ماروی عن ابی بن کعب کے تحت بخشی ترمذی لکھتے ہیں أقول لا یصح ظاہر عبارة الترمذی أصلاً ولم أجد فی ذخیرة الحدیث رواية لا ضعيفة ولا لوبة علی صلوة ابی بن کعب إحدی وأربعین رکعة (ترمذی ص ۱۶۷)

بیس رکعات کی حکمت: یہ مسلم بات ہے کہ سنن فرائض کے مکملات ہیں اب فرائض اور کیا تھ مگر بیس رکعات ہوتے ہیں اسلئے تراویح بھی بیس رکعات ہیں تاکہ مکمل اور مکمل کے درمیان برابری ہو جائے، (یعنی ج ۲ ص ۸۰۳، بذل المجہود ج ۲ ص ۳۰۴ وغیرہما)

الفصل الثالث: محمد بن عبد الرحمن بن عبد القاری..... قال
 ہمدی نعمت البدعة هذه حضرت عمرؓ نے فرمایا اس جماعت کا مقرر ہونا اچھی بدعت ہے نہ کہ

اصل جماعت کیونکہ جماعت تو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہو چکی ہے یعنی اجتماع علی امام واحد علی الدوام آنحضرت ﷺ اور صدیق اکبرؓ کے دور میں نہ تھا اس حیثیت سے اسکو بدعت لغوی ای الامر البدیع سے تعبیر کی گئی یہ ہرگز بدعت اصطلاحی نہیں ہو سکتی کیونکہ حضرت ﷺ کا ارشاد ہے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين لہذا انکی سنت کا وہی حکم ہے جو نبی علیہ السلام کی سنت کا ہے، نیز متعدد احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کو یہ علم تھا کہ بعض چیزیں جو آپ ﷺ کے زمانہ میں پردہ اجمال میں ہیں وہ خلفاء راشدین کے عہد میں درجہ تفصیل میں آئیں گی اور جو چیزیں مرتبہ اطلاق میں ہیں وہ تعین کی شکل اختیار کرینگی اسلئے آپ ﷺ نے امت کو حکم دیا، (۱) اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکرؓ و عمرؓ (صحاح) (۲) لو کان بعدی نبی لکان عمرؓ (صحیح) (۳) ستحدث بعدی أشياء وأحبها لی ان تلزموا ما أحدث عمرؓ (ابونعیم، ترمذی ج ۱ ص ۱۶۶ وغیرہ) بدعت کے متعلق تفصیل ایضاح مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۲۲ میں ملاحظہ ہو،

باب صلوة الضحی

حمید بن عن أم هانئ قالت ان النبی ﷺ دخل بیتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمانی ركعات وقالت فی رواية أخرى وذاك الضحی، الضحی یہ صبح سے ماخوذ ہے ہم آفتاب کا بلند ہونا، دن کا پڑھنا، چنانچہ یہ نمازیں دو رکعت سے بارہ رکعت تک آفتاب بلند ہونے کے بعد زوال سے پہلے کسی وقت میں بھی پڑھی جاتی ہیں اسلئے انکو حجتی کہا جاتا ہے، حجتی کی دو نمازیں ہیں ایک اشراق، دوسری چاشت، علیؓ سے مروی ہے ان وقت الاشراق من جانب الطلوع مثل بقاء الشمس بعد العصر الخ (ابوداؤد، ترمذی) یعنی سورج طلوع ہونے کے بعد افق مشرق سے سورج اتنی دور ہو جائے جیسا عصر کے وقت افق مغرب سے ہوتا ہے تو وہ اشراق کا وقت ہے اور جب اتنی دور ہو جائے جتنا ظہر کا وقت ہوتا ہے تو یہ چاشت کا وقت ہے ان نمازوں کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) ابن عمرؓ، انسؓ، ابوبکرؓ کے نزدیک یہ بدعت ہے (۲) حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک مستحب ہے خواہ مسجد میں پڑھے یا گھر میں، (۳) اکثر شوافع کے نزدیک سنت

ہے (۴) ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے نزدیک اگر کوئی سبب پایا جائے تو مشروع ہے ورنہ نہیں جیسے حدیث الباب میں ام ہانیؓ کے مکان پر فتح کیوجہ سے پڑھی گئی، (۵) بعض علماء نے کہا کبھی کبھی گھر میں بلا موعظت پڑھنا مستحب ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ مطلقاً مستحب ہے کیونکہ علامہ عینیؒ نے پچیس صحابہ سے اسکا ثبوت پیش کیا، (۶) ابن العربیؒ نے صلوٰۃ النضحیٰ کو آنحضرت ﷺ کے پہلے بہت سی انبیاء کی نماز قرار دی، نوویؒ فرماتے ہیں نبی علیہ السلام امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے اس پر موعظت نہیں کرتے تھے لیکن آپ ﷺ نے ابو ہریرہؓ، ابوالدرداءؓ، ابوذرؓ وغو اسکے پڑھنے کی وصیت کی ہیں، بعض علماء نے اِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یَسْبَحْنَ بِالْعُشَى وَالْاَشْرَاقِ (سورہ ص) اس آیت قرآنی سے بھی اس پر استدلال کیا ہے، لہذا ابن عمرؓ وغیرہ کے بدعت کہنے کو مداومت یا ہمیشہ مسجد میں پڑھنے پر حمل کیا جائے (معارف السنن ج ۳ ص ۲۶۷، یعنی ج ۳ ص ۲۶۸ وغیرہ)

باب صلوٰۃ السفر

تحقیق سفر: سفر بمظہور، سفروا (ن) و اسفراح بم صبح روشن ہو گئی، چونکہ سفر میں آدمی کے اخلاق ظاہر ہوتے ہیں، یا اس سے زمین کا حال ظاہر ہوتا ہے، اسلئے اسکو سفر کہتے ہیں، حکم قصر و اتمام صلوٰۃ فی السفر: اسکے متعلق اختلاف ہے، مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ (فی روایت) کے نزدیک رباعیہ نماز میں سفر شرعی کیوجہ سے قصر یعنی ثنائیہ بن جانا رخصت ہے واجب نہیں اور چار رکعات پڑھنا افضل ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایت مشہورہ) ثوریؒ، اوزاعیؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور اکثر علماء سلف کے نزدیک سفر میں قصر صلوٰۃ واجب ہے اور اتمام جائز نہیں یہ قول علیؒ، عمرؒ، ابن عمرؒ، ابن مسعودؒ، ابن عباسؒ سے بھی مروی ہے، ثمرۃ اختلاف یہ ہے: مثلاً اگر کسی نے چار رکعت پڑھ لی اور قعدہ اولیٰ نہیں کیا تو شوافع کے نزدیک نماز ہو جائیگی اور حنفیہ، مالکیہ وغیرہ کے نزدیک نماز باطل ہو جائیگی کیونکہ بعد اراعتین بیٹھنا واجب تھا وہ چھوڑ دیا

دلائل شوافع و حناہلہ: (۱) قوله تعالیٰ و اذا ضربتم فی الارض لیس علیکم حناح ان تقصر و امن الصلوٰۃ کیونکہ جناح کی نفی یہ اباحت کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی، (۲) قال الزہری قلت لعروة مابال عائشة تتم قال تأولت کما تأول عثمانؓ (متفق

علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ عائشہؓ اور عثمانؓ کا فعل سفر شرعی میں اتمام صلوٰۃ کا تھا (۳) عن عائشہؓ قالت کل ذالک قد فعل رسول اللہ ﷺ قصر الصلوٰۃ وأنتم (شرح السنہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸) (۴) عن عائشہؓ ان النبی ﷺ کان یقصر فی السفر ویتم (دار قطنی) (۵) یعلیٰ بن امیہؓ کی حدیث میں قصر کے متعلق ارشاد ہے صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقۃ (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸) یہ روایت بخاری میں عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے اور ابن حبان میں فاقبلوا حصہ ہے کیونکہ صدقہ نقلی ہوتا ہے نہ کہ واجب تو معلوم ہوا کہ قصر صلوٰۃ واجب نہیں،

دلائل حنفیہ وما لکیم: (۱) ذخیرہ حدیث میں کہیں بھی ثابت نہیں کہ آنحضرت ﷺ حالت سفر میں انما کیا بلکہ قصر پر مواظبت فرمائی جو علامت وجوب ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے مروی ہے صحبت رسول اللہ ﷺ فی السفر فلم یزد علی الرکعتین حتی قبضہ اللہ (بخاری وغیرہ) (۲) عن عائشہؓ قالت فرضت الصلوٰۃ رکعتین (أولا بمکة ليلة الاسراء) ثم هاجر رسول اللہ ﷺ ففرضت أربعاً (فی الحضر) وترکت صلوٰۃ السفر علی الفریضۃ الاولی (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۹) وفی روایۃ اخرى فی البخاری ج ۱ ص ۱۲۸ الصلوٰۃ اول ما فرضت رکعتان فاقرت صلوٰۃ السفر وفی روایۃ مسلم وزید فی صلوٰۃ الحضر (۳) عن ابن عباسؓ قال فرض اللہ الصلوٰۃ علی لسان نبیکم ﷺ فی الحضر أربعاً وفی السفر رکعتین وفی الخوف رکعة (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۹) ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں بلکہ وہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار ہیں، لہٰذا واجب ہیں (۴) قال المؤرقؓ سألت ابن عمرؓ عن الصلوٰۃ فی السفر فقال رکعتین رکعتین من خالف السنۃ کفر (رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح) (۵) جمہور صحابہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے دیکھئے (طحاوی شریف ج ۱ ص ۲۰۲ وبعد ہا) اور بھی بہت سی دلائل ہیں

جوابات آیۃ کریمہ: (۱) یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ یہ صلوٰۃ خوف کے بارے میں ہے، اور قصر سے قصر فی الکئیۃ مراد نہیں بلکہ قصر فی الکئیۃ مراد ہے (الف) جیسا کہ یہ

ابن عمرؓ، جابرؓ، ابن عباسؓ سے منقول ہے (ابن کثیر، ابن جریر) (ب) اس میں إن خفتهم أن یفتنکم الذین کفروا کی قید لگی ہوئی ہے، (ج) اور آگے چلکر فاذا اطمأننتم فاقیموا الصلوۃ، کا ارشاد ہے، خوف فتنہ کی شرط اور اسکے دور ہونے کے بعد اقامت صلوۃ کا حکم صلوۃ خوف ہی پر صادق آتا ہے، صلوۃ سفر میں تو یہ بات نہیں ہے (۲) اگر اس سے قصر فی السفر مراد ہو تو کہا جائیگا جناح سے عدم وجوب قصر ثابت نہیں ہوگا۔ جس طرح فلا جناح علیہ ان یتطوف بہما سے عدم وجوب سعی بین الصفا والمروة ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ سعی تو بالاتفاق واجب ہے، (۳) ممکن تھا کہ صحابہ کرامؓ کثرت ثواب کے شوق میں قصر صلوۃ فی السفر میں حرج محسوس کریں گے اس وہم کو رفع کرنے کیلئے جناح کی نئی فرمادی،

جوابات فعل عائشہؓ و عثمانؓ: (۱) عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ عائشہؓ اور عثمانؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ نہ تھی لکہ یہ انکا اپنا اجتہاد تھا کہ وہ قصر صلوۃ کے حکم کو سفر سیر و سیاحت کیساتھ مخصوص سمجھتے تھے اور اگر سفر کے دوران کسی جگہ ٹھہر جائے تو اس صورت میں انکے نزدیک اتمام صلوۃ ضروری تھا، (۲) عائشہؓ یہ تاویل کرتی تھیں کہ قصر کا تعلق وجود مشقت پر ہے کما روی عن عروہؓ أنها كانت تصلی فی السفر اربعاً فقلت لها لو صلیت رکعتین فقلت یا ابن اختی إنه لا یشق علی (بیہقی ج ۳ ص ۱۴۳) جب مجھے مشقت نہیں ہو رہی تو اتمام کرنا بہتر ہوگا، (۳) عائشہؓ کہتی تھیں میں تو ام المؤمنین ہوں لہذا جہاں بھی میں جاتی ہوں اپنے اہل میں جاتی ہوں اسلئے میں مقیم ہوں، (۴) عثمانؓ نے منیٰ میں نو مسلم اعراب کی تعلیم اور رفع مغالطہ کیلئے یہ اقدام کیا تھا، (۵) عثمانؓ نے مکہ میں گھر بنا لیا تھا اور انکا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان نکاح کر لے وہاں اتمام واجب ہے عن ابراہیم قال إن عثمانؓ صلی اربعاً لانه اتخذها وطناً (أبوداؤد ص ۲۷۰)

عائشہؓ کی دونوں حدیثوں کے جوابات: (۱) قصر صلوۃ کا تعلق سفر کے ساتھ ہے اور اتم کا تعلق حضر کے ساتھ ہے فلا إشکال (۲) یا کہا جائے قصر صلوۃ کا تعلق رباعیہ نماز سے ہے اور اتمام کا تعلق ثنائیہ اور ثلاثیہ سے، ان دونوں میں تو بالاتفاق قصر نہیں (۳) یہ حکم ابتداء زمانہ کا ہے پھر بعد میں قصر صلوۃ کے وجوب کا حکم کیا گیا، (۴) پہلی حدیث میں ابراہیم بن یحییٰ ضعیف راوی ہے لہذا احادیث تو یہ کے مقابلہ میں یہ مرجوح ہے،

جوابات حدیث یعلیٰ بن امیہ: (۱) اس میں امر بالقول برائے وجوب ہے جسکے بعد بندہ کو شرعاً رد کر نیکاً اختیار ہی نہیں رہتا اور اتمام کا جائز قرار دینا اس نعمت کو رد ہی کرتا ہے، (۲) احناف کہتے ہیں کہ اللہ کے صدقہ نقلیہ کا قبول کرنا واجب ہے، (۳) صدقہ تو کبھی واجب بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ إنما الصدقات للفقراء (الآیۃ) (فتح الملبم ج ۲ ص ۲۴۶، بذل المجہود ج ۲ ص ۲۲۹، التعلیق ج ۲ ص ۱۲۱)

حمد بن یس: عن انس قال أقمنا بها عشرا،، (مشکوٰۃ ح ۱۱۸)
تشریح: معلوم رہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ اور آپ کے رفقاء نے مکہ میں دس دن قیام فرما کر ارکان حج وغیرہ ادا کئے اس سے فراغت کے بعد چودھویں ذی الحجہ کی صبح کو وہاں سے مدینہ کیلئے روانہ ہو گئے،

سوال: کتنے دن اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے؟
جواب: اسکے متعلق علامہ عینی نے بانیں اقوال نقل کئے ہیں اس میں زیادہ مشہور تین اقوال ہیں،

مذہب: (۱) شافعی، مالک اور احمد (فی ردلیۃ) کے نزدیک چار دن کی اقامت کے قصد کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اور اتمام ضروری ہوتا ہے (۲) احمد اور داؤد ظاہری کے نزدیک چار دن سے زائد، (۳) ابو حنیفہ اور ثوری کے نزدیک جب پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت کر لے تو اسکو اتمام کرنا ضروری ہے ابن عمر، ابن عباس اور ابن جبیر سے بھی یہ منقول ہے، اسکے متعلق کسی کے پاس کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے البتہ ائمہ اصحابہ سے استدلال کرتے ہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) اثر سعید بن المسیب إذا أقام أربعاً أو بعداً صلى أربعاً (ترمذی) (۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع میں آپ ﷺ نے ماہ میں بروز اتوار ۸ ذی الحجہ کو داخل ہوئے اور ۸ ذی الحجہ جمعرات کی صبح کو منی تشریف لے گئے لہذا مکہ میں قیام کی مدت چار روز ہوتی ہے،

دلائل حنفیہ: (۱) عن عبد الله بن عمرؓ قال اذا كنت مسافراً فوطنت نفسك على إقامة خمسة عشر يوماً فاتهم الصلوة وإن كنت لا تدري فاقصر الصلوة (کتاب

الالار لمحمدؐ ومصنف ابن ابی شیبہؒ (۲) عن ابن عباسؓ قال اذا قدمت بلدة وانت مسالروفي نفسك أن تقيم خمسة عشر يوماً فاتم وان كنت لا تدري متى تطعن فالعصرها (معارف السنن)

جوابات: (۱) سعید بن المسیبؒ کا درج ذیل دوسرا اثر مسلک حنفیہ کے مطابق ہے قال اذا قدمت بلدة فاقمت خمسة عشر يوماً فاتم الصلوة (ابن ابی شیبہ و کتاب الحجۃ للامام محمد وسندہ صحیح) واذا تعارضا تساقطا (۲) ابن حجرؒ جو فرماتے ہیں کہ مکہ میں آنحضرت ﷺ چار روز رہے وہ صحیح نہیں کیونکہ آنحضرت ﷺ ۲/ ذی الحجہ کی صبح سے لیکر ۸/ ذی الحجہ کی صبح کی نماز مکہ میں ادا کی اور منیٰ جا کر ظہر پڑھی اس سے معلوم ہوا ۲/ نمازیں مکہ شریف میں پڑھی لہذا مکہ میں قیام چار روز سے زائد ہوا اسلئے احمدؒ نے چار روز کا قول چھوڑ دیا چار روز سے زائد کا قول اختیار کیا لیکن اس سے احمدؒ کا مدعی ثابت نہیں ہوتا (۳) کیونکہ اسکے خلاف دلیل موجود ہے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر مکہ مکرمہ میں پندرہ دن قیام فرمایا (احکام القرآن) (۴) نیز انکی دلیل سے ثابت ہوا کہ آپ ﷺ نے مکہ میں قصر کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدت اقامت چار دن سے زائد تھی، حنفیہ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے کہ مدت طہر پندرہ دن ہے یہ ساقط شدہ نماز کو واجب کر دیتی ہے اس پر قیاس کر کے احناف کہتے ہیں کہ سفر سے ساقط شدہ رکعات کو پندرہ دن قیام کی نیت بھی واجب کر دیتی ہے کیونکہ یہ مدت ساقط شدہ چیز کو واجب کرنے میں موثر ہے لہذا مذہب احناف رائج ہے۔

حمر بن: عن ابن عباسؓ قال سافر النبی ﷺ سفراً فاقام تسعة عشر يوماً یصلی رکعتین رکعتین، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸) اس حدیث کی بنا پر ابن عباسؓ اور انھوں نے فرماتے ہیں انیس دن سے زائد مدت کی اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اس سے کم میں نہیں،

جوابات: آنحضرت ﷺ کا انیس دن تک قصر پڑھنا عدم نیت اقامت کی بنا پر تھا کیونکہ اکدم پندرہ دن ٹھہرنے کا پختہ قصد نہ تھا بلکہ آج یا کل چلے جائیگا خیال تھا اور ایسی صورت میں مطلقاً قصر صلوٰۃ ہے خواہ کتنی ہی مدت گزر جائے چنانچہ انسؓ سے مروی ہے ان اصحاب رسول اللہ ﷺ اقاموا برا مہرمز تسعة أشهر یقصرون الصلوة (رواہ البیہقی با

اس طرح ابن عمرؓ مقام اذربائیجان میں چھ ماہ تک بلا نیت اقامت قصر کرتے رہے، اور ابن عمرؓ و ابن عباسؓ کا فتویٰ پندرہ دن پر ہے (موطأ مالک)

حمید رشتی: عن ابن عباسؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یجمع بین صلوۃ الظهر والعصر اذا کان علی ظہر سیر ویجمع بین المغرب والعشاء (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸)

مسئلہ جمع بین الصلوٰتین: واضح رہے کہ جمع دو قسم پر ہے، جمع حقیقی، یعنی دو نماز کو ایک نماز کے وقت میں لا کر پڑھنا، جمع صوری، یعنی دو نماز میں سے ایک کو بالکل مقدم اور دوسرا کو بالکل موخر کر کے اپنے اپنے وقت میں پڑھنا، جمع حقیقی عرفات اور مزدلفہ میں بالاتفاق جائز ہے، اور جمع حقیقی بغیر عذر عند الجمور ناجائز ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ عذر کی صورت میں جمع حقیقی جائز ہے یا نہیں،

مذہب: (۱) حنفیہ کے نزدیک جمع حقیقی کسی عذر سے بھی جائز نہیں البتہ جمع صوری جائز ہے، (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمع حقیقی عذر کی صورت میں جائز ہے، پھر عذر کی تفصیلات میں بھی انکے مابین اختلاف ہے شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر مطلقاً اور مطر حضر میں عذر ہے، احمدؒ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن معاذ بن جبلؓ قال کان النبی ﷺ فی غزوۃ تبوک اذا اغت الشمس قبل أن یرتحل جمع بین الظهر والعصر الخ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸) (۳) عن ابن عمرؓ کان اذا جدبہ السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد تغیب الشفق (مسلم) غیوبت شفق کے بعد جب مغرب پڑھی گئی تو ضرور جمع حقیقی ہوگی،

دلائل ابو حنیفہ: (۱) قوله تعالیٰ ان الصلوۃ كانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً (نساء آیت ۱۰۳) اس سے معلوم ہوا کہ ہر نماز کا وقت متعین ہے اور اس کا دوسرے وقت میں پڑھنا جائز نہیں، (۲) قوله تعالیٰ فویل للمصلین الذین هم عن صلوٰتہم ساهون (ماعون آیت ۴) اس سے معلوم ہوا اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے (۳) حافظ ظوا علی الصلوٰات والصلوۃ الوسطی (بقرہ آیت ۲۳۸) اس سے معلوم ہوا وقت کی محافظت واجب

ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالہ ہیں اور اخبار آحاد اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو، (۴) عن ابن مسعودؓ قال ما رایت النبی ﷺ صلی صلوٰۃ بغير. میقاتها إلا صلوٰتین (بخاری) (۵) عن ابی قتادہؓ ان النبی ﷺ قال لیس فی النوم تفريط انما التفريط فی یقظۃ بان یوخر صلوٰۃ الی وقت اخری (طحاوی شریف) (۶) اوقات صلاۃ کی تحدید تو اتر سے ثابت ہے اخبار آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے،

جوابات: مذکورہ بالا نصوص قطعہ کی وجہ سے یہ احادیث جمع صوری پر محمول ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر بہت سے قرآن بھی موجود ہیں (الف) مثلاً عائشہؓ سے مروی ہے فسالت کان رسول اللہ ﷺ فی السفر یؤخر الظهر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء (مسند احمد، طحاوی، سند حسن) (ب) نافع سے مروی ہے ان ابن عمرؓ سارحتی اذا کان الشفق قرب ان یرغب نزل فصلی وغاب الشفق فصلی العشاء (کتاب الحجۃ للامام محمد بسند حسن) حدیث معاذ بن جبلؓ کے متعلق ابو داؤد کہتے ہیں ہذا حدیث منکر ونیس فی جمع التقدیم حدیث قائم (ج) ابن عمرؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ بعد ان تغیب الشفق سے مراد غروب ہوئے کے قریب ہوئے کے بعد چنانچہ دارقطنی کی روایت میں حتی اذا کاد یرغب الشفق اس پر دال ہے لہذا جمع صوری مراد لینے میں کوئی تعذر نہیں، (د) انکی روایت جزئی واقعات پر دلالت کرتی ہیں دلائل حقیقہ قوانین کلیہ پر، عند التعارض کلیہ کی ترجیح ہوتی ہے، (فتح الملہم ج ۲ ص ۲۶۰، بذل المجہود ج ۲ ص ۲۳۱ وغیرہا)

حمید ربیع: عن ابن عمرؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یصلی فی السفر علی راحلہ حیث تو جہت بہ یومی ایماء صلوٰۃ اللیل الإلفرائض، واضح رہے کہ کسی کے نزدیک فرض نماز دابہ پر بغیر عذر شدید جائز نہیں اور صلوٰۃ نافلہ بالاتفاق حالت سفر میں دابہ پر جائز ہے اگرچہ دابہ قبلہ کی طرف متوجہ نہ ہو لیکن تکبیر تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ ضروری ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) شافعی کے نزدیک تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ واجب ہے، (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحریمہ کے وقت بھی واجب نہیں بلکہ مستحب ہے،

دلیل شافعی: عن انسؓ أن النبی ﷺ كان اذا اراد ان يتطوع في السفر

استقبل بناقته القبلة ثم صلى حيث توجهت ركابه (ابوداؤد، احمد)

دلیل جمہور: حدیث الباب ہے، اور حدیث انسؓ استحباب پر محمول ہے،

یہ بات بھی معلوم رہے کہ امام ابو یوسفؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک تطوع علی الراجلۃ حاضر میں بھی جائز ہے لیکن جمہور کے نزدیک حالت حضر میں سواری پر نفل پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ حدیث میں سفر کی قید ہے،

قوله ویوتر علی راحتہ:، مسئلہ وتر علی الراجلۃ: اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر علی الراجلۃ جائز ہے، (۲) ابو حنیفہؒ، "نحوی"، ابن

سیرین کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) انکے نزدیک وتر سنت ہے واجب نہیں،

اور سنن و نوافل سواری پر پڑھنا جائز ہے لہذا وتر بھی پڑھنا جائز ہوگا۔

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) عن ابن عمرؓ انه كان يصلي على راحلته ويوتر على

الأرض وزعم ان رسول الله ﷺ كان يفعل كذا لك (طحاوی ج ۱ ص ۲۰۸، سند احمد)

جوابات: (۱) حدیث الباب کو اس زمانہ پر حمل کیا جائے جبکہ وتر کے بارے میں زیادہ

تاکید نہیں آئی تھی، (۲) یا حالت عذر پر محمول ہے اس پر قرینہ یہ کہ قال فان لم تستطع فاقوم

إسماء (طحاوی) کیونکہ ایماء کی اجازت حالت عذر ہی میں ہوتی ہے (۳) ابن عمرؓ کی روایات میں

جب تعارض ہو تو تطبیق اس طرح دی جائے کہ حدیث الباب میں وتر سے مراد صلوۃ اللیل ہے کیونکہ

ابن عمرؓ وغیرہ سے صلوۃ اللیل پر بھی وتر کا اطلاق کرنا مشہور ہے (۴) عند التعارض او فنی بالقیاس رائج

ہونا چاہئے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر سواری پر درست نہ ہو کیونکہ وتر واجب یا قریب الی الواجب

ہے (کما ثبت فی باب الوتر) اور سواری پر اجازت صرف نوافل کی ہے نیز امام طحاویؒ کہتے ہیں کہ

بالاقتنی وتر کو قدرت علی القيام کی صورت میں قاعدا پڑھنا جائز نہیں (شرح معانی الآثار ج ۱

ص ۱۰۹) اس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراجلۃ بھی جائز نہ ہو، کیونکہ صلوۃ علی الراجلۃ نہ صرف قیام، بلکہ

استقبال قبلہ وغیرہ سے بھی خالی ہوتی ہے (بذل المجود ج ۲ ص ۲۳۱ فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۹)

سہرہ: عن مالکؒ بلغه ان ابن عباسؓ كان يقصر قال
مالک وذلک أربعة بر د (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۹)

مقدار مسافت قصر: مالکؒ کا قول یعنی یہ مسافت چار برید ہے، اسکا تعلق آخری
مسافت یعنی مکہ اور جدہ کے درمیان کی مسافت سے ہے، واضح رہے کہ کتنی مسافت میں قصر جائز
ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) بقول نوویؒ اکثر اہل ظواہر کے نزدیک تین میل کی مسافت موجب قصر
ہے (۲) مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک چار برید، یا سولہ فرسخ ہے اور ایک برید بارہ میل ہے
اور تین میل سے ایک فرسخ ہوتا ہے تو کل مقدار ۲۸ میل انگریزی کی مسافت موجب قصر بنتی ہے
(۳) حنفیہ کے نزدیک اوسط چال سے تین دن کی مسافت موجب قصر ہے، واضح رہے کہ جمہور
مشائخ احناف نے میلوں کے ساتھ تعین کا اعتبار نہیں کیا اسلئے کے تین دن کی مسافت اصل
مذہب ہے جو راستہ وغیرہ کے اختلاف سے مختلف ہو سکتی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ بہت سے
فقہاء نے میل اور فرسخ کے ساتھ بھی تعین فرمائی ہے اور ان کے اقوال بھی مختلف ہیں ہندوستان
کے عام بلاد میں چونکہ راستے تقریباً یکساں ہوتے ہیں اس لیے محققین علماء ہند نے میلوں کی تعین
فرما کر اڑتالیس میل انگریزی کو مسافت قصر قرار دیدی ہے اور اڑتالیس میل انگریزی کیلومیٹر کی
حساب سے ستر کلومیٹر دو سو اڑتالیس میٹر اور دو ٹلی میٹر ہوتے ہیں جو تقریباً سو استر کلومیٹر
ہوتے ہیں) (دیکھئے مسائل سفر مولانا رفعت قاسمی ص ۴۳) محققین فرماتے ہیں ائمہ اربعہ کا یہ
اختلاف لفظی ہے نہ کہ حقیقی کیونکہ متوسط چال سے ایک دن میں سولہ میل طمی کیا جاسکتا ہے،

دلیل اہل ظواہر: فقال انسؓ کان رسول اللہ ﷺ اذا خرج مسيرة ثلاثة أميال
أو ثلاثة فراسخ (شک شعبۃ) یصلی رکعتین (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۷۰)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ قال قال النبی ﷺ یا

اہل مکة لا تقصروا الصلوة فی أدنی من أربعة بر دمن مكة الى عسفان (دارقطنی)
(۳) عن علیؓ قال جعل النبی ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر (مسلم) (۴) عن
عمرؓ قال تقصر الصلوة فی مسيرة ثلاث ليال (كتاب الآثار للإمام محمد) (۵) قال
ابن عمرؓ اذا سافرت ثلاثا فاقصر (كتاب الآثار لمحمد) (۶) احادیث میں مسافر کیلئے

مسح علی الخفین کی مدت تین دن ورات بتائی گئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مدت سفر جسکو شریعت نے اعتبار کیا وہ مقدار سفر ہے جس سے مکلفین کے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ تین دن ورات ہیں،

جوابات: (۱) اس روایت سے اہل ظواہر کے استدلال اسلئے صحیح نہیں کہ اس میں لفظ ثلاثہ مشکوک فیہ ہے والمشکوک غیر ثابت فی نفسه فلا یفید اثبات شنی، (۲) پھر ثلاثہ فراخ بھی موجود ہے جسکی کل مقدار نو میل ہوتی ہے اور وہ تو اسکے قائل نہیں اور صرف امیال کی تعیین ترجیح بلا مرجح ہے (۳) میل کی مقدار میں بھی بہت اختلاف ہے، ابن حجرؒ فرماتے ہیں میل منتہی نظر کو کہتے ہیں لان البصر یمیل عنہ علی وجه الأرض حتی یفنی ادا رکہ (فتح الباری) نوویؒ کہتے ہیں ایک میل چھ ہزار ذراع کا ہوتا ہے اور ایک ذراع چوبیس انگشت کا اور ایک انگشت چھ جوکی، بعض لوگوں نے میل کی تعبیر انسان کے بارہ ہزار قدم سے کی ہے، وغیرہ لہذا اسکی تعیین بھی مشکل ہے، اسلئے احناف کا اصل مذہب تین دن کی مسافت ہے،

باب الجمعۃ

تحقیق: جمع، لغت جاز میں بضم المیم، اور لغت عقیل میں بسکون المیم، ان دونوں صورتوں میں اسکے معنی المجموع ہیں یعنی یوم الفوج المجموع، اور لغت تمیم میں بفتح المیم والجمع ہے اور ایک لغت میں بفتح النجم وکسر المیم ہے بم الجمع یعنی یوم الوقت الجامع (اوجز المسالک، روح المعانی ج ۲۸ ص ۱۹) ابن حزم وغیرہ کہتے ہیں جمع یہ اسلامی نام ہے زمانہ جاہلیت میں اسکا نام یوم العروہ، تھا جسکے معنی رحمت کے ہیں،

وجہ تسمیہ: (۱) اس دن نماز کیلئے بکثرت لوگ جمع ہوتے ہیں (۲) اسی دن آدمؑ کی تخلیق کیلئے غیرہ جمع کیا گیا تھا (۳) آدمؑ جب بہشت سے دنیا میں اتارے گئے تھے اس دن غواء کے ساتھ اجتماع ہوا تھا، (۴) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کعب بن لویٰ یا قنصی اس دن لوگوں کو جمع کر کے حرم کی تعظیم وغیرہ کا حکم اور آخری نبیؐ آنیکی خبر دیا کرتے تھے اسلئے اسکا نام جمعہ پڑ گیا (فتح الباری)

زمانہ فرضیت جمعہ، مذاہب: (۱) حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جمعہ مکہ میں فرض ہوا لیکن وہاں ادا کرنیکی قدرت نہیں تھی اسلئے ادا نہیں کیا گیا ہجرت کے بعد چودہ روز آنحضرت ﷺ قبا

میں مقیم رہے وہاں بھی آپ نے اسلئے جمعہ نہیں پڑھا کہ شرائط جمعہ موجود نہ تھیں پھر مدینہ پہنچ کر سالم بن عوف کے محلہ میں جمعہ ادا کیا کمانی روایۃ ابن عباسؓ (دارقطنی) (۲) شوافع کہتے ہیں جمعہ کا حکم مدینہ میں نازل ہوا ہے اسلئے کہ آیت جمعہ مدنی ہے لیکن علامہ سیوطیؒ شافعی المذہب ہونے کے باوجود لکھتے ہیں جمعہ مکہ میں فرض ہوا، گو آیت مدنی ہے (الاتقان) جس طرح آیت وضوء مدینہ میں نازل ہوئی لیکن حکم وضوء مکہ میں آیا ہے،

واضح رہے کہ اگلی امتوں کو بھی اللہ تعالیٰ نے اس دن عبادت کا حکم فرمایا تھا، مگر انہوں نے اپنی بدنصیبی کی بنا پر اختلاف کیا تھا، اور اجتہاد کر کے دوسرا دن مقرر کر لیا، یہود نے گمان کیا کہ یوم السبت میں اللہ تعالیٰ مخلوق کی خلقت سے فارغ ہو چکے تھے تو ہم بھی اسی روز کو عمل سے خالی رکھ کر عبادت کریں گے، عیسائیوں نے کہا کہ اتوار سے عالم کی آفرینش شروع ہوئی تھی ہم اس دن کو عبادت کیلئے رکھیں گے (بخاری، مسلم، لامع الدراری) اسلئے عیسائی حکومتوں میں اتوار کے دن تمام دفاتر اور تعلیم گاہوں میں تعطیل ہوتی ہے،

یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ : عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً خیر یوم طلعت علیہ الشمس یوم الجمعة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ افضل دن جمعہ ہے اور جابرؓ کی روایت میں ہے قال قال النبی ﷺ ما من یوم افضل عند اللہ من یوم عرفۃ (ابن حبان) اور عبد اللہ بن قرط کی روایت میں ہے ان النبی ﷺ قال افضل الايام عند اللہ یوم النحر (صحیح ابن حبان) فکیف التوفیق؟

وجوہ تطبیق: (۱) احمد اور ابن عربیؒ نے حدیث الباب کو ترجیح دی اور فرمایا افضل الايام یوم الجمعة ہے، شوافع اور احناف نے حدیث جابرؓ کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا یوم عرفہ افضل ہے، (۲) سال میں سب سے افضل یوم عرفہ اور یوم النحر ہے اور ہفتہ کے دنوں میں سب سے افضل روز جمعہ ہے (۳) خاص خاص اعمال کی بنا پر یوم عرفہ اور یوم النحر افضل ہے اور یوم جمعہ علی الاطلاق افضل ہے،

قولہ فیہ خلق آدم..... وفیہ أخرج منها، اعتراض: جمعہ آدم علیہ السلام کپیدائش کے دن ہوئی کی وجہ سے اسکی فضیلت تو ظاہر ہے لیکن اخراج آدم من الجنة کو فضیلت میں سے شمار کرنی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

جوابات: (۱) وفيه أخرج سے مقصد اس روز میں بڑے بڑے واقعات ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے، اور اخراج ادمؑ ایک عظیم الشان واقعہ ہونا بالکل ظاہر ہے، (۲) اخراج ادمؑ دنیا میں خیر و برکت پھیلنے کا سبب بنا جنکی پشت سے انگنت انبیاء و مرسلین اور اولیاء و صالحین پیدا ہوئے جنکی پیدائش خیر ہی خیر ہے،

تہذیب: (ابو ہریرہ) قال قال رسول الله ﷺ ان في الجمعة لساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله فيها خيرا الا اعطاه اياه، جمعہ کے دن ایک ایسا وقت اجابت ہے جس میں باری تعالیٰ ہر ایک دعا کو قبول کرتے ہیں اسکی تعیین کے بارے میں علماء کے پتیلیں احوال ہیں (معارف السنن ج ۴ ص ۳۰۶) ان میں سے دو قول زیادہ قوی ہیں، (۱) بعد العصر سے لیکر غیوبت شمس تک، اسکو ابو حنیفہؒ اور احمدؒ نے اختیار کیا ہے، (۲) امام کے خطبہ کیلئے بیٹھنے کی وقت سے اختتام نماز تک، اسکو شواف نے اختیار کیا ہے اسلئے انکے نزدیک دوران خطبہ میں دعا وغیرہ کی اجازت ہے،

دلائل قول اول: (۱) عن انسؓ عن النبيؐ قال التمسوا الساعة التي ترجى في يوم الجمعة بعد العصر الى غيبوبة الشمس (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۱) (۲) ابو ہریرہؓ کی روایت میں عبد اللہ بن سلامؓ کا یہ قول انی لا علم تلك الساعة فقلت (ای قال ابو ہریرہؓ) یا اخی حدثنی بہا قال ہی اخر ساعة من يوم الجمعة قبل ان تغيب الشمس الخ (نسائی ج ۱ ص ۲۱۰) (۳) فاطمہؓ ہر ماتی تھیں میں نے خاص اسی ماعت (بعد العصر) کے متعلق آنحضرت ﷺ سے سنا کہ یہ ساعت اجابت ہے،

دلائل قول ثانی: (۱) عن ابی بردہ بن ابی موسیٰ الأشعریؓ قال قال لی عبد الله بن عمرؓ اسمعت اباک يحدث عن رسول الله ﷺ فی شان ساعة الجمعة قال قلت نعم اسمعته يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول هی مابین أن یجلس الامام الی أن تقضى الصلوة (مسلم ج ۱ ص ۲۸۱)

(۲) حدیث عمرو بن عوفؓ، قال ان فی الجمعة ساعة لا یسأل الله العبد فیها شیئا الا اناہ الله ایاہ قالوا یا رسول الله آتية ساعة هی قال حین تقام الصلوة الی انصراف منها (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۱)

اعتراض: حدیث الباب کے الفاظ قائم یصلی سے قول اول پر اعتراض ہوتا ہے کیونکہ بعد العصر عند الاحناف نوافل تو مکروہ ہیں،

جواب: عبداللہ بن سلامؓ نے فرمایا کہ وہاں یصلی کے معنی نماز پڑھنا نہیں بلکہ يستظر کے ہیں یعنی مختصر صلوٰۃ مراد ہے کیونکہ انتظار صلوٰۃ میں بیٹھے رہنا صلوٰۃ ہی کے حکم میں ہے،

الحاصل: دونوں اوقات کے بارے میں احادیث کثیرہ موجود ہیں اسلئے ابن عبدالبرؒ اور شاہ ولی اللہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں وقتوں میں پوری کوشش سے دعا کرنی چاہئے (حجۃ اللہ البالغۃ، ص ۱۶۱)۔

باب وجوبہا

یہاں وجوب سے مراد فرض ہے کیونکہ جمعہ کی نماز فرض عین ہے چنانچہ کتاب الرحمة فی الخلاف الامۃ میں لکھتے ہیں اتفق العلماء علی ان الجمعة فرض علی الاعیان وھلطا ومن قال فرض کفایۃ وقال ابن الھمام الجمعة فریضة محكمة بالکتاب والسنة والاجماع،

دلائل: (۱) قولہ تعالیٰ فاسمعوا لى ذکر اللہ میں ذکر سے مراد جمعہ کی نماز اور اس کا خطبہ ہے اور اگر صرف خطبہ مراد ہو وہ تو نماز کیلئے شرط ہے تو جب شرط کیلئے سہی کرنا صغیر امر کی درپے فرض ہو تو جو مشروط ہے وہ تو بطریق اولیٰ فرض ہوگی، (۲) وذروا البیع سے بھی فرض ثابت ہوتا ہے کیونکہ بیع جو مباح تھا وہ بعد النداء حرام ہو جانا بھی اس پر دال ہے، (۳) عن ابی سعید الخدریؓ قال خطبنا النبی ﷺ وفيہ واعلموا ان اللہ فرض علیکم صلوٰۃ الجمعة (۴) دور نبوتی سے لیکر اب تک اس پر پوری امت کا عمل اسکی فرضیت پر دال ہے، لہذا اگر کوئی اہانت وغیرہ کے طور پر جمعہ چھوڑتا ہے تو وہ کافر ہو جائیگا اور اگر بلا عذر سستی کی بنا پر چھوڑتا ہے تو وہ فاسق ہے اور اگر تین جمعہ مسلسل چھوڑ دے تو اسکے قلب سے خیر کی صلاحیت ختم ہو جائیگی،

حمید ربیع: عن عبد اللہ بن عمرؓ عن النبی ﷺ قال الجمعة علی من سمع النداء، یہاں دو مسئلے ہیں (۱) جو لوگ بستی اور شہر سے دور رہتے ہیں ان کو کتنے دور سے لازماً جمعہ میں شرکت کیلئے حاضر ہونا واجب ہے،

مذہب: (۱) شافعی اور ابو یوسفؒ (نی روایت) کے نزدیک جمعہ سے فراغت کے بعد غروب شمس سے پہلے پہلے جو شخص گھر پہنچ سکے اس پر شرکت واجب ہے (۲) مالکؒ، احمدؒ، محمدؒ، شافعیؒ، (نی روایت) اور اٹھنے کے نزدیک منبر پر کھڑے ہو کر بلند آواز والا اذان دے اور موسم بھی معتدل ہو تو جہاں تک آواز پہنچے وہاں کے رہنے والوں پر شرکت واجب ہے، (۳) ابو حنیفہؒ سے یہ دو قول بھی منقول ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ شہر اور فناء شہر میں رہنے والوں پر جمعہ واجب ہے دلیل فریق اول: عن ابی ہریرۃؓ عن النبی ﷺ قال الجمعة علی من اواہ

اللیل الی اہلہ (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۲)

دلیل فریق ثانی: حدیث الباب ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ فریق ثانی کا قول فتاویٰ صحابہؓ سے مؤید ہے اسلئے یہ رائج ہے اور اس بارے میں جس قدر روایات ہیں وہ بھی سب متکلم فیہ ہیں،

دوسرا مسئلہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے یا نہیں: مصر اور قریہ کبیرہ میں بالاتفاق جمعہ جائز ہے اور جنگل میں بالاتفاق ناجائز ہے صرف دور حاضر کے غیر مقلدین اسکو جائز کہتے ہیں اور قریہ صغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) شافعی اور احمدؒ کے نزدیک اس قریہ صغیرہ میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے جہاں کم از کم چالیس عاقل و بالغ آزاد مرد ہمیشہ رہتے ہوں ہاں نماز اور خطبہ جمعہ کے وقت بھی ان چالیس آدمیوں کی حاضری شرط ہے، (۲) مالکؒ کے نزدیک اس قریہ صغیرہ میں جمعہ جائز ہے جہاں مسجد اور بازار ہو، (۳) ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک مصر، فناء مصر اور قریہ کبیرہ شرط ہے،

دلائل شافعیؒ و احمدؒ و مالکؒ: (۱) قوله تعالیٰ اِذَا نَادَىٰ لِلصَّلَاةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا الِی ذِکْرِ اللّٰهِ (الآیۃ) یہاں فاسعوا کا خطاب تمام اہل ایمان کو ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں، (۲) عن ابن عباسؓ قال ان اول جمعة جمعت فی الاسلام بعد جمعة جمعت فی مسجد رسول اللہ ﷺ بالمدينة لجمعة جمعت ببجوالا قرية من قری البحرین قال عثمان شیخ ابی داودؒ قرية من قری عبد القیس (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۵۳) اس میں جو اٹا کو قریہ قرار دیا گیا معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے (۳) عن ابی

هريرة انهم كتبوا الى عمر يستلونه عن الجمعة فكتب جمعوا حيث كنتم (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۱۰۱، بیہقی) یہاں عمرؓ نے ہر جگہ میں جمعہ قائم کرنا حکم دیا ہے اس میں مصر وغیر مصر کی تفصیل نہیں، ائمہ ثلاثہ نے اپنے اپنے اجتہاد سے کچھ شرائط بھی لگائی ہیں (کما ذکر انفا) اور بھی متعدد دلائل ہیں جو نہایت کمزور ہیں،

دلائل حنفیہ: (۱) بلا دفع کرنے کے بعد صحابہ کرامؓ نے وہاں مساجد جو امع بنائیں لیکن کسی روایت سے ثابت نہیں ہے کہ کسی قریہ صغیرہ میں انہوں نے مساجد بنائیں اور وہاں جمعہ قائم کیا یہ گویا اجماع صحابہ ہے کہ قریہ صغیرہ میں جمعہ نہیں ہو سکتا، (۲) آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں مسجد نبوی کے علاوہ اور کسی مسجد میں جمعہ نہیں ہوتا تھا، نیز عائشہؓ کی حدیث میں ہے، کان الناس ینتابون للجمعة من منازلهم والعوالی (بخاری ج ۱ ص ۱۲۳) اس سے معلوم ہوا کہ اہل عوالی باری مقرر کر کے مدینہ میں آکر جمعہ میں شریک ہوتے تھے اگر قریہ میں جمعہ ہو سکتا تو اہل عوالی اپنی بستیوں میں دیگر فرائض کی طرح اسکو کیوں نہیں قائم کرتے اور مقرر کر کے کچھ لوگ جمعہ کو ترک کرنے پر کیوں مرتکب ہوتے؟، (۳) روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفہ جمعہ کے دن ہوا تھا اور یہ بھی روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ عرفات میں آپؐ نے جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اسکی وجہ ہجرا سکے اور کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے (۴) عن علیؓ قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۱۰۱) یہ اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مد رک بالقیاس ہونکی وجہ سے حکما مرفوع ہے، صاحب ہدایہ نے اسکو آنحضرت ﷺ کا قول قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں، (۵) انسؓ کے متعلق مروی ہے کہ کان انس فی قصره احيانا یجمع و احيانا لا یجمع (بخاری ج ۱ ص ۱۳۳) اور اسکی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۱۰۲ کی روایت میں اس طرح مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کیلئے بصرہ جایا کرتے تھے (۶) آپ ﷺ جب ہجرت فرما کر قبائینچہ تو بخاری کی روایت کے مطابق چودہ روز وہاں قیام فرمایا مگر آپ ﷺ نے وہاں جمعہ نہیں پڑھا حالانکہ اسکے پہلے وحی خفی کے ذریعہ جمعہ فرض ہو چکا تھا (کما تر تفصیلا) معلوم ہوا جمعہ کا کل مصر ہے نہ کہ قریہ،

جوابات آیت قرآنی: (۱) اس میں سعی الی الجمعة کو نہاد پر موقوف کیا گیا لیکن ندا یعنی اذان کہاں ہونی چاہیے اسکا ذکر نہیں ہاں دوسرے دلائل سے معلوم ہوا کہ اذان جمعہ

مصر جامع میں ہونی چاہئے لہذا اس سے قریہ میں جمعہ کے جواز پر استدلال صحیح نہیں (۲) آیت میں جمعہ کیلئے سعی یعنی لپک کر چلنے کا حکم دیا گیا اسکی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طی کرنی ہو اور قریہ ایسا نہیں ہوتا، (۳) وذو البیعة سے معلوم ہوا کہ جمعہ کا محل وہ مقام ہے جس میں بکثرت تجارت ہو اور جہاں لوگ خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف ہو، قریہ میں ایسی مصروفیات کا مقام کہاں؟ بلکہ وہاں تو زیادہ تر کھیتی باڑی ہوتی ہے (۴) فاذا قضیت الصلوة فانتشروا الخ بھی اس پر دال ہے کیونکہ بعد اداء صلوٰۃ زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور مشاغل میں مصروف ہو نیکا جو حکم دیا گیا یہ تو اکثر مصر میں ہوتے ہیں نہ کہ دیہات میں (۵) جمعہ مکہ مکرمہ میں فرض ہوا (کما مر تفصیلاً) اور آیت جمعہ کا نزول مدینہ میں ہوا لہذا آیت مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جہاں جمعہ ہوتا ہے وہاں اذان جمعہ کے بعد سعی واجب ہے یہ مطلب نہیں کہ ہر جگہ جمعہ فرض ہے۔

جوابات حدیث ابن عباسؓ: (۱) ”جواثا“ پر قریہ کا اطلاق کرنے سے انکا مدعی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ قریہ کا اطلاق بستی کی طرح مصر پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (الف) ربنا آخر جنا من هذه القرية الظالم أهلها (پارہ ۵/۵) اس سے مراد شہر مکہ ہے، (ب) واسئل القرية التي كنا فيها (پارہ ۱۳/۱۳) اس سے مراد شہر مصر ہے، (ج) وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم (الزخرف آیت ۳۱) یہاں قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہیں (روح المعانی) اور وہ دونوں مصر ہیں لہذا حدیث ابن عباسؓ میں لفظ قریہ مصر کے معنی میں ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ جواثا، کے بارے میں مبسوط میں ہے انہما مدینة فی البحرین وقال أبو عبيد البکری فی معجمہ ہی مدینة بالبحرین لعبد القیس، اس طرح امام جوہریؒ کی کتاب الصحاح اور علامہ زحشریؒ کی کتاب البلدان اور علامہ سیوطیؒ کی درمنثور میں ہے ہی حصن فی البحرین، ابن مردویہؒ نے لکھا ہے کہ صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں قنتر ارداد کے وقت مسلمان اکیس متقید ہو گئے تھے پھر علاء بن الحضرمیؒ فوج لیکر پہنچے اور مرتدین سے شدید جنگ ہوئی (معجم البلدان) اور قلعہ کیلئے حاکم اور عالم ہونا ضروری ہے لہذا یہ مصر ہے بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں جواثا ایک شہر اور تجارتی مرکز ہے جس میں چار ہزار کی آبادی تھی (عمدة القاری) علاوہ ازیں امرأ القیس کے درج ذیل شعر سے بھی اسکا شہر ہونا ثابت ہوتا ہے،

ورحنا كأننا من جوائی عشیة : نعالی النعاج بین عدل ومحقب ،
 لال العینیؒ یرید (ای امر أ القیس) کانامن تجار جوائی لکثرة ما معهم من الصيد
 واراد کثرة امتعة تجار جوائی ، شارحین کہتے ہیں کہ کثرة امتعة غالباً کثرت تجار پردال ہے اور
 کثرت تجار ، جوائی مدینہ ہونے پردال ہے کیونکہ قریہ میں تجار عادیہ کم ہوتے ہیں ، معلوم ہوا کہ
 جوائی بستی نہیں بلکہ شہر تھا ،

تیسری دلیل کے جوابات : (۱) حدیث میں حیث کنتم اگرچہ عام ہے دوسری
 دلائل سے اسکو مصر کے ساتھ مخصوص کر لیا جائیگا اسلئے علامہ عینیؒ نے کہا ای حیث کنتم من
 الامصار ، کیونکہ اسکے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ جنگلوں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ یہ بالاتفاق ناجائز
 ہے (۲) ابو ہریرہؓ خلافت فاروقی میں بحرین کے گورنر تھے اور گورنر کا محل قیام شہر ہوتا ہے نہ کہ قریہ ،
 (بذل المجموع ج ۲ ص ۲۹ ، اوجز المسالک ج ۱ ص ۳۵۱)

مصر اور فناء مصر کی تعریفات میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال :

(۱) ابو حنیفہؒ کے نزدیک مصر وہ ہے جہاں سڑکیں ، بازار ، حاکم اور والی ہوں اور ایسا عالم
 موجود ہو جو پیش آمدہ حوادث میں فتادی دے سکے ، (۲) ابو یوسفؒ سے تین روایتیں منقول
 ہیں (الف) کہ جس میں امیر اور قاضی ہو جو احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر
 قادر ہو ، (ب) کہ جس موضع کی سب سے بڑی مسجد اسکی آبادی کیلئے کافی نہ ہو ، (ج) جس میں دس
 ہزار کی آبادی ہو اس طرح ثوریؒ وغیرہ سے بھی بہت سی تعریفات منقول ہیں ، راقم الحروف کہتا ہے
 فی الحقیقت اسکا مدار عرف پر ہے جس زمانہ میں جسکو مصر کہا جائیگا وہی مصر یا شہر ہوگا لہذا دور حاضر
 میں جہاں تھانہ ، اسٹیشن ، ڈاکخانہ ، ٹیلیفون ، چیرمین ، ممبر اور عالم محقق وغیرہ موجود ہوں اور وہاں ہر
 قسم کی ضروریات بھی ملتی ہوں اسکو شہر کہا جائیگا ،

فناء مصر کی تحدید کے بارے میں بھی اختلاف ہے امام محمدؒ نے کہا آبادی سے باہر چار سو
 ذراع تک فناء مصر کہلایگا ، اور بعض نے کہا اگر کوئی شخص شہر کے کنارے میں کھڑے ہو کر چیخ
 مارے یا مؤذن آذان دے تو جہاں تک آواز پہنچے گی وہاں تک فناء مصر کہلایگا ، واللہ اعلم ،

باب التَّنْظِيفِ وَالتَّبْكِيرِ

محمد بن یحییٰ عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة الخ ،، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جہانک ہو سکے جمعہ کیلئے جلدی جانا چاہئے کیونکہ بقول مشہور زوال کے وقت سے مسجد کے دروازے پر فرشتے آکر کھڑے ہو جاتے ہیں اور جس ترتیب سے نمازی آتے رہتے ہیں اسی ترتیب سے انکا نام لکھتے رہتے ہیں کم از کم ابتداء خطبہ سے پہلے حاضر ہونا چاہئے ورنہ فرشتوں کی دفتروں میں غیر حاضر لکھا جائیگا، گو نماز ہو جائیگی حدیث میں سب سے پہلے جانے والے کو کمثل الذی یهدی بدنة یحرقا اسکے بعد جانے والے کو کالذی یهدی بقرة وغیرہ امثال سے بیان کیا جس سے جانے والوں کے درمیان بحسب ساعات درجات کا مختلف ہونا معلوم ہوتا ہے اسکے متعلق موالک فرماتے ہیں کہ اس سے لحظات لطیفہ مراد ہیں جو بعد زوال شمس شروع ہوتے ہیں، اور جمہورائمہ فرماتے ہیں یہ اول نہار سے شروع ہوتے ہیں،

دلیل مالک: حدیث الباب ہے کیونکہ اسمیں مثل المہجر وارد ہے، اور تہجیر کہا جاتا ہے نصف نہار میں چلنے کو لہذا مہجر وہ شخص ہے جو بعد الزوال جمعہ کو جاوے،

دلائل جمہور: (۱) عن اوس بن اوسؓ مرفوعا من غسل يوم الجمعة واغتسل وبكر وابتكر ومشى الخ (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۲) (۲) عن ابی ہریرۃؓ مرفوعا ومن راح في الساعة الثانية فكانما قرب بقرة الخ (بخاری) ان دو حدیثوں میں بکروا بتکر اور راح کے الفاظ سویرے مساجد میں جانے پر دلالت کرتے ہیں،

جواب: موالک کا استدلال واضح نہیں کیونکہ خلیل بن احمد وغیرہ علماء لغت فرماتے ہیں، التہجیر هو التبکیر کما فی الحدیث لو یعلمون ما فی التہجیر لا سبقوا الیہ ای التبکیر فی کل صلوٰۃ هكذا فسروه، جب تہجیر تبکیر یعنی سویرے چلنے کے معنی میں بھی آتے ہیں تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہو،

راقم الحروف کہتا ہے کہ دور حاضر میں اگر موالک کا مذہب اختیار کیا جائے تو غافل اور ست لوگ بھی اس فضیلت کا حصہ پاسکتے ہیں، ہاں اسوقت بکر کے معنی اسرع اور وابتکر کے معنی

اورک الخطبۃ من اولہا کے ہونگے، لہذا قال ابو عبید الہروی (فتح الملہم ج ۲ ص ۲۸۹، العلوق ج ۲ ص ۱۳۳، عرف الہدی ص ۲۱) ہاں جمہور کے مذہب میں نوافل پڑھنے اور عبادت کرنا ہر موقع ملیگا یہ مقصد زوال کے بعد آنے سے حاصل نہیں ہوتا ہے،

حدیث: عن البراء قال قال رسول اللہ ﷺ حقا علی المسلمین ان یغسلوا یوم الجمعة الخ غسل جمعہ کے متعلق اختلاف الیناح الشکوہ ج ۱ ص ۳۸۲ میں ملاحظہ ہو غسل نماز جمعہ کی سنت ہے یا یوم جمعہ کی: مذہب (۱) جمہور کا مذہب یہ ہے کہ پہلے نماز جمعہ کیلئے مسنون ہے (۲) گو امام محمد، حسن بن زیاد اور صاحب ہدایہ وغیرہ نے یہ غسل ہم جمعہ کیلئے مسنون کہا ہے، ثمرۃ اختلاف یہ ہے جن لوگوں پر جمعہ فرض نہیں مثلاً مسافر اور عورت تو جمہور کے مذہب میں ان کے لئے یہ غسل مسنون نہیں ہے، جبکہ دوسرے مسلک والے کے نزدیک مسنون ہے (ب) جو شخص بعد از غسل محدث ہو جائے پھر وضو کر کے نماز پڑھے تو جمہور کے مسلک کے مطابق اسے سنت کا ثواب نہ ملے گا بخلاف قول ثانی کے کہ اسے ثواب ملیگا (ج) جس شخص نے طالع فجر سے قبل غسل کیا پھر اسی وضو سے نماز جمعہ پڑھی تو قول جمہور میں وہ عامل النہ ہوگا جبکہ قول ثانی کے اعتبار سے تارک سنت ہے، قال محمد اخیرنا سفیان الثوری حدیثنا منصور عن مجاہد قال من اغتسل یوم الجمعة بعد طلوع الفجر اجزاه عن غسل یوم الجمعة (موطامع ص ۷۵) قال ابو داؤد اذا اغتسل الرجل بعد طلوع الفجر اجزاه من اغتسال الجمعة وان اجنب، گویا ان کے نزدیک غسل جمعہ اور غسل جنابت دونوں متداخل ہو جائیں گے، ابن عمر، مجاہد، کھول، ثوری، اوزاعی وغیرہم سے منقول ہے کہ جنابت اور جمعہ کیلئے ایک غسل کافی ہے،

باب الخطبة والصلوة

حدیث: عن أنس أن النبی ﷺ کان یصلی الجمعة حین تمیل

الشمس زوال سے پہلے جمعہ پڑھتا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے مذہب (۱) احمد اور اسحق کے نزدیک زوال شمس سے پہلے جمعہ پڑھنا جائز ہے، (۲) مالک، ابو حنیفہ، شافعی اور جمہور علماء کے نزدیک جائز نہیں لیکن اسکا آخری وقت انتہاء وقت ظہر ہونے پر سب کا اتفاق ہے،

ویل احمد واسطی: حدیث ابی سہیل بن مالک قال ثم نرجع بعد صلوة

الجمعة فقیل قاتلة الضحاء (موطما لک ص ۲) چنانچہ وہاں جمعہ کے بعد چاشت کے قیلولہ کا ذکر ہے اور وہ قیلولہ نصف نہاریں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ قبل الزوال بھی ہوتا تھا،

دلائل جمہور: وہ تمام ذخیرہ احادیث جن میں بعد الزوال جمعہ پڑھنے کا ثبوت ہے،

جواب: لا یصح الاستدلال بحديث الباب لانه اطلق عليه قاتلة الضحی لما

انه قام مقامه وقد يطلق على النائب اسم المصوب كما اطلق النبي ﷺ على السحور اسم الغداء كما جاء في الحديث عن العرياض بن سارية قال سمعت رسول الله ﷺ وهو يدعو الى السحور في شهر رمضان هلموا الى الغداء المبارك (نسائی ج ۱ ص ۳۰۴) لکما انه لا یصح الاستدلال بقوله هذا على جواز السحور وقت الغداء وهو بعد طلوع الفجر الى الزوال كذا لك لا یصح الاستدلال بلفظ القیلولة على جواز الجمعة قبل الزوال بل استدلال مالک بهذا الحديث على ان عمر یصلی بعد الزوال یتأخر حتی غشی الظل الطففة کلها لا غبار فیها (اوجز المسالك ج ۱ ص ۱۷)

محمد رش: عن السائب بن یزید قال النداء يوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله ﷺ وأبی بکر وعمر فلما كان عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء، (مشکوٰۃ ۱ ص ۱۲)

تشریحات: یہاں ندائے ثالث سے مراد وہ اذان ہے جو قبل خروج الامام اُسٹے دیجاتی ہے تاکہ لوگ حاضر ہوں اور یہ عثمانؓ نے مسجد سے باہر مقام زوراء میں دینے کیلئے حکم دیا تھا، یہ اذان مشروعیت کے اعتبار سے ثالث ہے لیکن فعلیت کے اعتبار سے اول ہے، اسکی تفصیل یہ ہے کہ در نہوئی میں لوگ جمعہ کیلئے قبل الزوال ہی آجاتے تھے جو لوگ رہ جاتے تھے وہ بھی آپ ﷺ جب نماز جمعہ کیلئے تشریف لاتے اور منبر پر بیٹھتے اسی وقت جواز اذان دیتے وہ سب پہونچ جاتے تھے پھر نماز کیلئے اقامت دی جاتی تھی یہ بمنزلہ دوسری اذان کے ہے، اب اس اذان کو کس نے اضافہ کیا اس میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عمرؓ نے کما روی عن معاذؓ ان عمرؓ امر

المؤذنين ان يؤذن للناس الجمعة خارج المسجد حتى يسمع الناس وأمر أن يؤذن بين يديه كما كان في عهد النبي وأبي بكر ثم قال عمر نحن ابتدعناه لكثرة المسلمين (فتح الباری ج ۲ ص ۳۷۷) قال الحافظ هذه الرواية منقطع ، اور بعض نے کہا حاج اور زیاد نے ، جمہور علماء فرماتے ہیں اسکا آغاز عثمان نے کیا ، قال العینی النداء الثالث هو أول في الوجود ولكنه ثالث باعتبار شرعيته باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار فصار اجماعاً مكوتياً (عمدة القاری ج ۶ ص ۲۱۱)

اضافة اذان ثالث کی حکمتیں: (۱) دور خلافت عثمانی میں آبادی بہت بڑھ گئی تھی ، (۲) اور فراغ بالی زیادہ ہو گئی تھی جو سب کا صل ہے لہذا ابتکاراً مساجد میں جانے میں کمی آگئی اسلئے عثمان نے یہ اضافہ فرمایا تھا ، غیر مقلدین اسکو بدعت عثمانی کہتے ہیں معاذ اللہ یہ بہت بڑی بے ادبی ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين ، نیز خلفاء راشدين کا مقام مجتہدین کے مقام سے بہت اونچا ہے ، شارع علیہ السلام کے بعد خلفاء راشدين کا درجہ ہے ، ثم هذا الاذان الذي زاده عثمان وان لم يكن في عهد النبوة لكن لا يقال انه بدعة ، فانه من مجتهدات الخليفة الراشد قال العيني في العمدة باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار ، فصار اجماعاً سكوتياً الخ على انه ورد في الحديث عليكم بسنتي وسنتي الخلفاء الراشدين المهديين ”فهذا يؤيد القول بانه ليس بدعة كل ذلك يؤيد شيخنا في ان منصب الخلفاء فوق وظيفة المجتهدين ، ولاريب انهم اعلم الامة باغراض الشارع ومواطن التشريع وقرائن الاحوال ، وافقه الناس في علل الشرع ومصلحه وحكمه العامة والخاصة وان الوحي كان ربما يوافق رايبهم ، وبالاخص الفاروق الاعظم وان الحق يدور معه حيث مادار ، وان الشيطان يخاف منه ويهرب وغير ذلك من مائثر الفاروق ، ، وكذلك من مائثر سائر الخلفاء ، ومن فهم مغزى ذلك انشرح صدره ، لان ما سنه الخلفاء وان كان اجتهداً فله شان ليس لا-
الائمة المجتهدين ، وان تسمية ذلك بدعة محدثة بالمعنى المصطلح في غـ

سوء الادب وخط لہم من منصبہم الجلیل ، وتجاهل عن الوحی المتلو فیہم ، بل ہدم لاساس الدین وایذاء روح النبی الکریم سید المرسلین رحمۃ للعالمین وھذہ السنۃ العثمانیۃ فی زیادۃ الاذان علی الزوراء لواحدت البسط ما فیہا من المصالح ومعانی وبالاخص القرون المتاخرة لضاق بنا الخطب وتجاوزنا موضوع کتابنا وبالجملۃ لو خفیت علی احد مصالحہا وحکمہا فاحری ان یسکت (معارف السنن ج ۴ ص ۳۹۶-۴۰۵) یہ واضح رہے کہ اذان اول غائبین کی اطلاع کیلئے ہے، اسلئے وہ خارج مسجد میں ایسی جگہ ہونی چاہئے جہاں سے دور تک آواز جاسکے چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں تمام اذان جو زوراء تھا یہ بازار میں ایک اونچا مقام کا نام تھا، ابن بطالؒ نے کہا یہ مسجد کے دروازہ پر ایک بھتر کا نام تھا، بعض نے کہا یہ اس گھر کا نام تھا جسکی چھت پر کھڑے ہو کر اذان دیجاتی تھی، ابن حجرؒ نے اسکو معتمد علیہ قرار دیا، (فتح الباری) اور اذان ثانی اعلام حاضرین اور انصات کیلئے ہے اسلئے وہ امامؒ امام مسجد ہی میں ہونی چاہئے،

سمرقند عن جابر بن سمرقہ قال قال للنبی ﷺ خطبتان یجلس ینھما (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۲۳)

دوسرے خطبہ کے متعلق اختلاف

مسئلہ خلافت، مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبے فرض ہیں، اسلئے جلوس بین الخطبتین بھی فرض ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ، (فی روایت) اوزاعیؒ، اسحقؒ وغیرہم کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے اور دوسرا خطبہ مسنون ہے اسلئے جلوس بھی مسنون ہے،

دلائل شافعی: (۱) نبی علیہ السلام کا اسپر مد اومت بلا ترک کرنا (۲) آنحضرت ﷺ کا ارشاد صلوا کما را یتمونہی اصلی ،

دلیل جمہور: قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ (جمعہ آیت ۹) چونکہ ایک خطبہ سے ذکر اللہ ادا ہو جاتا ہے لہذا دوسرا خطبہ مسنون ہونا چاہئے، اور جلوس کی سنیت پر دلیل یہ ہے کہ وہ ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر شروع نہیں ہے، اور جس میں کوئی ذکر نہ ہو وہ فرض نہیں ہو سکتا، نیز علیؑ سے ثابت ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبے پڑھ لیتے تھے (احمد)

جوابات: (۱) محض فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا جب تک اسکے خلاف پر نکیر نہ ہو، اسکے متعلق تو نکیر ثابت نہیں، نیز اس سے قبل الخطبہ بھی جلوس واجب ہونا چاہئے کیونکہ اس پر مداومت ثابت ہے حالانکہ اسکو شافعی بھی واجب نہیں کہتے، اور حدیث مذکور خطبہ کو شامل نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ تو حقیقہً صلوة نہیں،

مسئلہ قیام للخطبہ: جمہور کے نزدیک قیام للخطبہ واجب ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک سنت ہے کیونکہ نصوص سے عموم مستفاد ہوتا ہے، نیز عثمانؓ سے مروی ہے کہ وہ بڑھاپے میں قاعدہ خطبہ دیتے تھے اس پر کسی صحابہ سے انکار ثابت نہیں، ہاں قیام للخطبہ حضورؐ سے ثابت ہے اس لئے وہ مسنون ہے ہاں بلا عذر بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے اور منبر پر خطبہ دینا بھی مسنون ہے اگر منبر نہ ہو تو زمین یا کسی دوسری چیز پر خطبہ دینا جائز ہے۔

غیر عربی میں خطبہ پڑھنا بدعت ہے: (۱) بعض تجدید پسند علماء غیر عربی میں خطبہ جمعہ وعیدین کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ کہتے کہ خطبہ کا مقصد وعظ و تبلیغ ہے لہذا اگر مخاطبین عربی سمجھتے نہیں تو عربی میں خطبہ پڑھنے سے کیا فائدہ ہوگا (۲) لیکن علماء سلف و خلف کا اس پر اجماع ہے کہ غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز نہیں۔

دلائل علماء سلف و خلف: (۱) آنحضرت ﷺ سے کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنا ثابت نہیں ہے، (۲) صحابہ کرام سے بھی کبھی اسکے خلاف ثابت نہیں، حالانکہ بہت صحابہ کرام عجمی زبانوں سے واقف تھے (۳) خطبہ جمعہ کا مقصد اصلی صرف ذکر اللہ ہے وعظ و تبلیغ اسکے مقاصد میں داخل نہیں کما قال ابن الہمام الاجماع علی اشتراط نفس الخطبة (فتح القدیر) اگر خطبہ کا مقصد وعظ و تبلیغ ہی تھا تو جمعہ کے شرائط میں داخل کرنے کے کوئی معنی نہیں کہ اداء اس پر موقوف ہو (۴) لاندہ یعنی وقت الظهر شرط حتی لو خطب قبلہ وصلی لہ ای وقت الظهر لم تصح (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۵۸) اگر خطبہ کا مقصد وعظ و تبلیغ تھی تو وقت نلہ کی تنہیں کیوں ہے؟ (۵) ادائے خطبہ کیلئے صرف پڑھ دینا کافی ہے کسی کا سنا ضروری نہیں چنانچہ البحر الرائق میں ہے وان کانوا اصمًا ونبیما، اگر وعظ و تبلیغ مقصود تھی تو بہرے اور سنے ہوئے لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھ دینے سے نماز جمعہ کس طرح صحیح ہو جاتی ہے؟ (۶) بہت سے فقہاء نے خطبہ جمعہ کو دو رکعتوں کے قائم مقام قرار دیا (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۰۸ وغیرہ)

واضح رہے کہ جب خطبہ کا مقصد اصلی وعظ نہیں بلکہ ذکر اللہ اور عبادت ہے تو مخاطبین کو عربی سمجھنے کی ضرورت نہیں بلکہ جس طرح قرأت قرآن اور اذان و اقامت کے معانی سمجھ بغیر عبادت میں شامل ہیں، خطبہ بھی معانی سمجھ بغیر عبادت ہے، لہذا خطبہ اور اس طرح تمام شعائر اسلام اذان و اقامت وغیرہما کو دوسری زبانوں میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اس طرح خطبہ جمعہ عربی میں پڑھ کر اسکا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنا بدعت ہے البتہ جمعہ کے بعد یا خطبہ سے پہلے ترجمہ سنائے تو جائز ہے، اسکی تفصیلی بحث، در مختار ج ۱ ص ۳۲۵، المسوی شرح موطا، کتاب الاذکار، جواہر الفقہ وغیرہ میں ملاحظہ ہو،

حمید رش: عن جابرؓ قوله اذا جاء أحدكم يوم الجمعة والامام يخطب فليبرك ركعتين (مشکوٰۃ ص ۱۲۳)

مسئلہ کلام وصلوۃ عند الخطبۃ، مذاہب: (۱) شافعی، احمد، احن، وغیرہم کے نزدیک دوران خطبہ میں آنے والے کیلئے جائز ہے کہ تحیۃ المسجد پڑھے، نیز قرأت قرآن کے علاوہ بوقت خطبہ کلام بھی جائز ہے، (۲) ابو حنیفہ، مالک، شافعی، ثوری، جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک خطبہ کے دوران کسی قسم کی نماز جائز نہیں اور نہ ہی کلام، بلکہ باطمینان خطبہ سنا واجب ہے (کما ذکرہ النوویؒ فی شرح ج ۱ مسلم ص ۲۸۷) وہومروی عن عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ،

دلائل شافعی و احمد: (۱) حدیث الباب (۲) عن جابرؓ قال بینما النبی ﷺ

یخطب یوم الجمعة اذ جاء رجل فقال للنبی ﷺ اصلیت قال لا قال فقم فارکع (صحیحین والسنن) اس سے معلوم ہوا آپ ﷺ نے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا اور جو حضرت آئے تھے انکا نام سلیک الغطفائی تھا،

دلائل جمہور: (۱) قوله تعالیٰ واذقروا القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا یہ آیت خطبہ کے متعلق نازل ہوئی اور بعض مفسرین نے فرمایا کہ یہ آیت قرأت خلف الامام اور خطبہ دونوں کے متعلق نازل ہوئی (کما مر) اہل ظواہر گو تحیۃ المسجد کو واجب کہتے ہیں لیکن جمہور اسکو مستحب مانتے ہیں اور استماع خطبہ کو تو فرض قرار دیتے ہیں تو ایک مستحب کے لئے ترک فرض کس طرح جائز ہوگا؟ (۲) عن ابی ہریرہؓ مرفوعا اذا قلت لصاحبک

یوم الجمعة انصت والامام یخطب فقد لغوت (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۲) یہ مضمون متعدد صحابہ سے مروی ہے، بعض نے اسکو متواتر تسلیم کیا ہے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر جو بالاجماع واجب ہے وہ بھی عند الخطبہ جائز نہیں تو تحیۃ المسجد کیسے جائز ہو، (۳) یحییٰ بن عمرؓ قال سمعت النبی ﷺ یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلوة ولا کلام حتی یرغ الامام عن خطبته (معجم الطبرانی) یہ حدیث گوضعیف ہے لیکن مؤید جماعل صحابہ کیوجہ سے قابل استدلال ہے (۴) اسطرح حدیث نیشہ الہذلی (۵) اور حدیث عبد اللہ بن بسر بھی اسپردال ہیں،

جوابات حدیث الباب: (۱) آیت قرآنی اور روایات مذکورہ کی وجہ سے یہ حدیث مؤول ہے یعنی یخطب بمعنی یرید ان یخطب او کادان یخطب ہے، (۲) یہ ابتداء زمانہ پر محمول ہے لہذا یہ منسوخ ہے، (۳) محرم میح پر رائج ہے،

جوابات حدیث دوم: (۱) یہ سلیک کے ساتھ خاص تھا کیونکہ وہ نہایت بوسیدہ حالت وہیت میں تھے حضور ﷺ نے اسکو اسلئے نماز کا حکم دیا کہ حضرات صحابہؓ انکی اسی ہیئت خستہ کو دیکھ کر کچھ چندے دیں، (الف) چنانچہ نسائی ج ۱ ص ۲۰۸ میں ہے فقال له النبی ﷺ صلیت؟ قال لا قال قم فارکع، وفي رواية وحث الناس على الصدقة (ب) وفي صحيح ابن حبان قال له رسول الله ﷺ ولا تعودن لمثل هذا، ان تینوں روایتوں سے بالکل واضح ہوا کہ یہ حکم اسی بدوی صحابی کیلئے مخصوص تھا (۲) اور بھی بہت سے حضرات دوران خطبہ میں آئے تھے لیکن کسی کو آپ ﷺ کا تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہ دینا یہ بھی انکی خصوصیت پردال ہے (۳) سلیک کا واقعہ خطبہ شروع ہونے سے پہلے کا ہے چنانچہ محمد بن قیسؓ فرماتے ہیں ان النبی ﷺ امره أن یصلی الرکعتین أمسک عن الخطبة حتی یرغ من رکعتیه (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۱۱۰) وفي رواية جاء سلیک الغطفانی يوم الجمعة ورسول الله ﷺ قاعد علی المنبر (مسلم ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعة) (۴) حدیث میں ہے فقم فارکع سے ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ چکے تھے حالانکہ شوافع کے نزدیک نمازی کے بیٹھنے سے تحیۃ المسجد ساقط ہو جاتی ہے لہذا اس سے انکا مدعا ثابت نہیں ہوتا ہے (۵) جب کلام فی الصلوة منسوخ ہوا اسوقت

کلام حین الخطبة بھی منسوخ ہو گیا، (بذل الحجود ج ۲ ص ۱۹۱، فتح الملہم ج ۲ ص ۴۱۵، العلق ج ۲ ص ۱۳۹ وغیرہ)

حمیرہ: عن ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من أدرك ركعة من الصلوة مع الامام فقد أدرك الصلوة (شکوۃ ص ۱۱)

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ (فی ردایہ) کے نزدیک اگر جمعہ کی ایک رکعت امام کے ساتھ لجا ئے تو جمعہ پڑھے اور اگر ایک رکعت بھی نہ ملے تو وہ ظہر کی چار رکعات ادا کرے، (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، حمادؒ، محمدؒ (فی ردایہ) (کمانی البدائع ج ۱ ص ۲۶۷) اور نخعیؒ کے نزدیک اگر سلام سے پہلے تشهد میں شریک ہو جائے تو جمعہ کی دو رکعات ادا کرے،

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے کیونکہ اس سے بطریق مفہوم مخالف معلوم ہوا کہ جسکو ایک رکعت نہ ملی اسکو وہ نماز نہیں ملی، اور بعض روایت میں جمعہ کی تصریح ہے کما قال علیہ السلام من أدرك من صلوة الجمعة ركعة فقد أدرك (نسائی ج ۱ ص ۲۱۰)

دلائل ستھین وغیرہما: (۱) عن ابي هريرة مرفوعاً، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا (بخاری ج ۱ ص ۸۸، مسلم) یہاں جمعہ کی نماز رہ گئی ہے نہ کہ ظہر کی لہذا جمعہ ہی کو پورا کرنا چاہیے کیونکہ اس حدیث میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، (۲) عن معاذ بن جبل قال اذا دخل في صلوة الجمعة قبل التسليم وهو جالس فقد أدرك الجمعة (مصنف ابن ابی شیبہ)

جوابات: (۱) وہ حدیث احناف کے مخالف نہیں کیونکہ وہ بھی کہتے ہیں کہ ایک رکعت پانے سے جمعہ پالیا ہے، ہاں اس سے کم ملنے سے جمعہ ملا ہے یا نہیں اس سے یہ حدیث ساکت ہے لہذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں ہوگا، (۲) یا فقد أدرك الصلوة سے مراد، ادرك فضلیۃ الصلوة یا ادرك حکم الصلوة یا ادرك بعض الصلوة ہے، (۳) یا رکعت کی قید اتفاقی ہے اور نسائی کی روایت کا جواب یہ ہے کہ دارقطنی، ابن ابی حاتم وغیرہ نے اسکو ضعیف قرار دیا ہے (ادجز المسالك ج ۲ ص ۳۴۳ وغیرہما)

باب صلوٰۃ الخوف

یہاں دو مسائل خلافہ ہیں، حکم صلوٰۃ الخوف، مذاہب: (۱) ابو یوسفؒ (فی روایت) مزیؒ اور حسنؒ کے نزدیک صلوٰۃ خوف آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی یعنی ہر طائفہ آپ کے صحیح نماز پڑھنا چاہتا تھا اسلئے طرق مذکورہ فی الاحادیث کیساتھ صلوٰۃ خوف کی ضرورت پیش آتی تھی، حضرت ﷺ کے بعد ایک طائفہ کو ایک امام نماز پڑھا دے، دوسرے طائفہ کو یکے بعد دیگرے دوسرا امام نماز پڑھا دے (۲) جمہور علماء کے نزدیک صلوٰۃ خوف اب بھی مشروع ہے۔

دلیل ابو یوسفؒ وغیرہ: قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقت لهم الصلوة (نساء ۱۰۲) اس میں خاص آنحضرت ﷺ کیلئے خطاب ہے،

دلائل جمہور: (۱) گو صلوٰۃ خوف ۲ھ میں غزوۃ ذات الرقاع میں پڑھی گئی لیکن اسکے بعد بھی صحابہ کرام نے صلوٰۃ الخوف پڑھی ہیں مثلاً عبدالرحمن بن سرہؓ نے کابل کی جنگ میں (۲) علیؓ صفین میں (۳) ابوموسیٰ اصفہان میں (۴) سعدؓ نے طبرستان میں اسکے ساتھ حسن بن علیؓ مدیفہؓ اور عبداللہ بن عمروؓ بھی تھے صحابہ میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں فرمایا بلکہ ایہ اجماع سکوتی ہو گیا،

جواب: آیت میں آنحضرت ﷺ کو خطاب کرنا یہ اتفاقی اور واقعی ہے جیسا کہ قصر صلوٰۃ کے حکم میں ان خفسم کی قید واقعی ہے یہ قید احترازی نہیں ہے، (بذل) محمود ج ۲ ص ۲۳۵، وجز المسالک ج ۲ ص ۲۶۰، فتح القدیر ج ۱ ص ۳۳۲ وغیرہ) لکال ابن الہمام اعلم ان صلوٰۃ الخوف علی الصفة المذكورة (فی الاحادیث) انما تلزم اذا تنازع القوم فی الصلوٰۃ خلف الامام اما اذا لم يتنازعوا فالافضل ان يصلى باحدى الطائفتين تمام الصلوٰۃ ويصلى بالطائفة الأخرى امام اخر تمامها (فتح القدیر ج ۱ ص ۳۳۱)

طریقہ صلوٰۃ خوف: بقول ابن العربیؒ احادیث میں صلوٰۃ خوف کی ۲۴ صورتیں آئی ہیں، ابن حزمؒ فرماتے ہیں ان میں چودہ صورتیں صحیح ہیں، اور سب ائمہ کے نزدیک صحیح روایات سے ثابت شدہ تمام طریقوں پر صلوٰۃ خوف پڑھنا جائز ہے ہاں افضلیت میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک افضل صورت وہ ہے جو بہل بن ابی حمہؒ کی حدیث میں ہے کہ امام پہلے ایک طائفہ کو لیکر ایک رکعت پڑھ کر انتظار کرے حتیٰ کہ وہ گروہ اپنی نماز پوری کر کے واپس چلا جائے اور دوسرا طائفہ آکر امام کے ساتھ شریک ہو جائے اور امام اسکو ایک

رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے، (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک افضل صورت وہ ہے جو حدیث ابن عمرؓ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۴ میں ہے کہ امام پہلے طائفہ کو ایک رکعت پڑھادے پھر وہ دشمن کے مقابلے میں چلا جائے اور اب دوسرا طائفہ آجائے امام اسکو دوسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے پھر یہ دوسرا طائفہ چلا جائے اور پہلا طائفہ واپس آکر یا اپنی جگہ پر باقی نماز لاحق کی طرح بدون قرأت کے ادا کر لے اور اسکے بعد دوسرا طائفہ مسبوق کی طرح قرأت کے ساتھ باقی نماز پڑھے،

جواب: کہل بن ابی حمزہؒ کی حدیث بیان جواز پر محمول ہے

وجہ ترجیح مذہب احناف: (۱) یہ صورت کتاب الامار ص ۵۰۵ لایا امام محمدؒ میں ابن عباسؓ سے بھی متوفاً مروی ہے لیکن یہ غیر مدرک بالقیاس ہونگی وجہ سے حکما مرفوع ہے (۲) احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۳۱۶ میں ابن مسعودؓ سے بھی یہ صورت منقول ہے۔ (۳) عبدالرحمن بن سمرہؒ نے غزوہ کاہل میں صلوٰۃ خوف اسی طریقہ پر ادا کی تھی (سنن ابی داؤد) (۴) یہ اونی بالقرآن ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے **فَاذْجُوعُوا لِحُكُومِ اللَّهِ** (نساء آیت ۱۰) اس میں پہلے فریق کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں طریقہ شوافع کا احتمال نہیں ہے (۵) طریقہ شوافع پر قلم موضوع لازم آتا ہے کیونکہ انہیں امام کو مقتدی کے تابع ہو کر اسکا انتظار کرنا پڑتا ہے (۶) حدیث ابن عمرؓ صحیح سے میں موجود ہے بخلاف حدیث کہل بن ابی حمزہؒ کے، واضح رہے کہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر کیا گیا یہ حکم اس وقت ہے جب سفر میں ہو اور اگر حضر میں ہو تو امام کے پیچھے دو رکعت پڑھے (معارف السنن ج ۵ ص ۴۵، ادب السالک ج ۱ ص ۳۵۹ وغیرہ)

محمد بن: عن جابرؓ قوله فكانت لرسول الله ﷺ أربع ركعات وللقوم ركعتان۔ اشکال: اگر یہ حضر میں ہوئی تو آنحضرت ﷺ کی چار رکعات تو صحیح ہیں لیکن قوم کی دو رکعتیں کیسی ہوئیں؟ اور اگر یہ حالت سفر میں ہوئی تو لوگوں کی دو رکعتیں تو صحیح ہیں لیکن حضور کی چار رکعات پر اشکال ہے، کیونکہ عند الاحناف سفر میں اتمام منع ہے۔

جوابات: (۱) بعض نے للقوم ركعتان کی مراد یہ بیان کی ہے کہ قوم نے آنحضرتؐ کیساتھ دو رکعتیں پڑھیں اور باقی دو دو رکعتیں تنہا پوری کیں کیونکہ وہ سب مقیم تھے (۲) شوافع

لے کہا یہ نماز بحالت قصر پڑھی گئی لیکن آپ ﷺ نے دو رکعات کر کے ہر ایک گروہ کے ساتھ دوسرے نماز پڑھائی اسلئے دوسری نماز آپ ﷺ کی نفل تھی اس میں اقتداء المفترض خلف المتفصل لازم آتا ہے جو عند الاحتاف جائز نہیں اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے لہذا ایک نماز بیت فرض دوسرے پڑھنا جائز تھا (۳) آپ ﷺ نے فی الحقیقہ دو ہی رکعات پڑھیں لیکن چار رکعات کی مقدار ٹھہرے تھے لہذا اربع رکعات کی تعبیر حقیقہ نہیں بلکہ بلحاظ مقدار ہے۔ فلا اشکال (بذل النجود ج ۲ ص ۲۵۵، التعلیق ج ۲ ص ۱۵۶)

باب صلوة العیدین

عید اصل میں عود تھا وادساکن ماقبل مکسور ہونکی وجہ سے داویا سے بدل گیا جیسے میزان، اسکی جمع قیاساً اعداد ہونا چاہئے تھا مگر عود بم لکڑی کی جمع سے فرق کرنے کیلئے جمع اعیاد آتی ہے۔

وجوہ تسمیہ : (۱) یہ عود ا سے ماخوذ ہے بم لونا، بار بار آتا لہذا عید کو عید اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے (۲) یا یہ دن ہر سال مسرت و خوشی کا پیغام لاتا ہے (۳) یا اس دن اللہ تعالیٰ کے عوائد یعنی نعمتیں اور بخششیں بکثرت ہوتی ہیں وغیرہ اور اہل عرب بسا اوقات ہر مسرت کو عید سے یاد کرتے ہیں کما قال الشاعر، عید وعید وعید صرن مجتمعة : وجه الحبيب

ولوم العید والجمعة

واضح رہے کہ اہل مدینہ کیلئے دو دن کھیل کود یعنی نوروز اور یوم مہرجان کیلئے مقرر تھے آپ ﷺ نے ۲ھ میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ان دونوں کو بہتر دو دن سے بدل دیا ہے ایک عید الفطر دوسرا عید الاضحیٰ (ابوداؤد، نسائی)

یہاں دو مسائل خلافہ ہیں حکم صلوة عیدین، مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور ابوحنیفہ (فی روایت) اور صاحبین کے نزدیک نماز عیدین سنت مؤکدہ ہے (۲) ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہری روایت کے مطابق واجب ہے، مجتبیٰ، حانیہ، بدائع، ہدایہ، محیط، درمختار وغیرہ میں اسکی تصریح موجود ہے اور یہ حنفیہ کا مفتی بہ مذاہب ہے۔

دلائل، جمہور: (۱) حدیث اعرابی فقال هل علی غیر هن فقال لا الا ان تطوع (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۳) (۲) اس میں اذان و اقامت نہیں جو سنیت کی دلیل ہے،

دلائل البوخاریہ: (۱) صاحب بدائع نے فصل لربک وانحر (الآیہ) سے استدلال کیا ہے کیونکہ اسکی ایک تفسیر یہ بھی ہے صل صلوۃ العید وانحر الجزور (روح المعانی ج ۳ ص ۲۸۴) (۲) ولتکبر واللہ علی ماہداکم (البقرہ آیت ۱۸۵) کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد صلوۃ عید ہے اور امر کو وجوب کیلئے مانا گیا ہے (۳) آنحضرت ﷺ نے نماز عیدین پر بلا ترک مواظبت فرمائی ہیں جو علامت وجوب ہے،

جوابات: (۱) وہ شخص دیہاتی تھا اور دیہات میں نماز عید واجب نہیں ہوتی (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ اس وقت تک نماز عید واجب نہ ہوئی ہو اس کے بعد واجب ہوئی (۳) اس حدیث میں صلوات خمسہ کی فرضیت کا بیان ہے اور ہم تو نماز عید کے وجوب کے قائل ہیں نہ کہ فرضیت کے (۴) آنحضرت ﷺ نے فریضہ یومیہ بیان فرمایا ہے اور نماز عید تو فریضہ سنویہ ہے (۵) اذان و اقامت تو فرض اعتقادی کیلئے ہوتی ہے اور عیدین فرض اعتقادی کے اندر داخل نہیں (اوجز المسالک ج ۲ ص ۱۳۵، معارف السنن ج ۴ ص ۴۲۶ وغیرہا)

عد و تکبیرات عیدین میں اختلاف: مذاہب (۱) مالک، شافعی، احمد اور علماء حجاز کے نزدیک پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے پانچ یعنی بارہ زائد تکبیرات ہیں (۲) مالک (فی روایۃ) اور فقہائے اہل مدینہ کے نزدیک تکبیرات زوائد گیارہ ہیں چھ رکعت اولیٰ میں اور پانچ رکعت ثانیہ میں (۳) ابوخنیفہ، صاحبین، ثوری اور اکثر اہل علم کے نزدیک تکبیرات زوائد چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قرأت سے قبل اور تین دوسری رکعت میں قرأت کے بعد۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) اثر مذکور فی الباب (۲) عن کثیر بن عبد اللہ عن ابیہ عن جدہ ان النبی ﷺ کسر فی الاولى سبعا قبل القراءة وفي الاخری خمساً قبل القراءة (ترمذی، ابن ماجہ، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۶) دونوں حدیث میں مالک کے نزدیک چھ تکبیرات زوائد ہیں اور ساتویں تکبیر تحریمہ ہے جبکہ شوافع و حنابلہ کے نزدیک ساتوں تکبیرات زائد ہیں،

دلائل احناف: (۱) عن سعید بن العاص قال سألت ابا موسیٰ وحذیفۃ کیف کان رسول اللہ ﷺ یکبر فی الاضحیٰ والفقطر فقال ابو موسیٰ کان ینکبر

اربعتکبیرہ علی الجنائز (ای مثل تکبیرہ علی الجنائز) فقال حذيفة صدق (ابوداؤد ص ۱۶۳) یہاں تکبیرات جنازہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے یہ بات راسخ ہو جاتی ہے کہ چار تکبیرات میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین تکبیرات زوائد ہیں، (۲) عن القاسم قال حدثني بعض اصحاب النبي ﷺ قال صلى بنا النبي ﷺ يوم عيد فكبّر اربعاً اربعاً ثم اقبل علينا بوجه حين انصرف فقال لا تنسوا، كنتكبيره الجنائز واشاره باصبعه وقبض ابهامه (طحاوی) قال الامام الطحاوی هذا حديث حسن الاسناد (۳) اخبرنا سفيان الثوري عن ابي اسحاق عن علقمة والاسود ان ابن مسعود كان يكبر في العيد تسعاً اربع قبل القراءة ثم يكبر في ركع وفي الثانية يقرأ فاذا فرغ كبر اربعاً ركع (درایۃ) ابن حجر نے اس کے سند کو صحیح مانا ہے، موطا محمد ص ۱۴۱ میں اور بھی متعدد احادیث ہیں اور یہ حدیث دوسری عبارت کے ساتھ مذکور ہے،

جوابات: (۱) حدیث مرفوع کے مقابلہ میں فعل ابو ہریرۃ قابل حجت نہیں ہو سکتا (۲) کثیر بن عبد اللہ کے متعلق یحییٰ بن معین فرماتے ہیں یسب بشی، شافعی فرماتے ہیں رکن من ارکان الکذب، ابوداؤد فرماتے ہیں کذاب، نسائی اور دارقطنی فرماتے ہیں مقسروک الحدیث، اس طرح ائمہ ثلاثہ کے اور جو دلائل ہیں وہ سب کے سب ضعیف ہیں۔

وجہ ترجیح مذہب احناف: (۱) دلائل حنفیہ قوی السند ہیں، (۲) ابن مسعود کے قول و عمل سے احناف کی تائید ہوتی ہے (۳) نماز میں اصل طہائیت اور عدم حرکت ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ تکبیرات کم سے کم ہوں (۴) احناف کی تائید پہلی صف کی روایت سے ہوتی ہے جیسے ابن مسعود، ابو موسیٰ الاشعری، عمر غفرلہم اور ائمہ ثلاثہ کے روایت نساء مثلاً عائشہ اور صبیان جیسے ابن عمر رضی اللہ عنہما اول کے روایت کی ترجیح ہوگی، امام محمدؒ لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف اولویت میں ہے و نہ تنیوں جائز ہے

غنا اور سماع

حمید رش: عن عائشة قالت إن أبا بكر دخل عليها وعندها جارتان في إمام منسى تدفغان وتضر بان الخ غنا وسماع کی تفصیل بحث ایضاح مشکوٰۃ ج ۳ ص ۶۴-۷۴ میں ملاحظہ ہو۔

عصا لیکر خطبہ دینا

حمید رشت: عن البراء ان النبی ﷺ نوول يوم العيد قوسا فخطب عليه وعن عطاء مر سلا ان النبی ﷺ کان اذا خطب يعتمد على عنزته اعتمادا ، دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض وقت آنحضرت ﷺ کمان وغیرہ پر ٹیک لگا کر خطبہ پڑھتے تھے، اس بنا پر (۱) بعض علماء فرماتے ہیں جو ممالک جہاد و جنگ کے ذریعہ فتح ہوئے ہیں وہاں خطبہ جمعہ اور عیدین کے وقت کمان، عصا، یا تلوار ہاتھ میں لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ اور جو ممالک بغیر جہاد فتح ہوئے ہیں وہاں عصا وغیرہ لیکر خطبہ دینا مسنون نہیں جیسے مدینہ، (۲) اور بعض علماء نے اسکو مطلقاً مکروہ کہا ہے، اسکی تفصیلی بحث (الخطاوی علی الرائق ص ۲۸۰ اور البحر الرائق وغیرہ میں ملاحظہ ہو)

عید کی نماز میدان میں پڑھنا افضل ہے:

حمید رشت: عن ابی ہریرۃؓ انه اصابہ مطر فی يوم عيد فصلى بهم النبی ﷺ صلوة العيد فی المسجد ،

مسئلہ خلاfiہ، مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک عید کی نماز دوسرے فرائض کی طرح مسجد میں پڑھنا ہی افضل ہے، (۲) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک میدان میں پڑھنا افضل ہے **ویل شافعیؒ:** حدیث الباب ہے۔

ویل حنفیہ و مالکیہ: قال ابن ملکؒ کان النبی ﷺ یصلی صلوة العيد فی الصحراء الا اذا اصابهم مطر فیصلی فی المسجد ، اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ کی مواظبت میدان میں پڑھنے کی تھی اگر مسجد میں پڑھنا افضل ہوتا تو مسجد نبوی کو ترک کر کے میدان میں کبھی نہیں پڑھتے،

جواب: وہ تو بارش کے عذر کی بنا پر تھا، ہم بھی کہتے ہیں عند العذر مسجد میں پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں،

باب فی الاضحیۃ

کتب لغات میں لکھتے ہیں اضحیۃ بضم الهمزة اور اضحیۃ بکسر الهمزة بم قربانی ج اضافی، یوم الاضحیٰ قربانی کا دن، حکم اضحیۃ: اس میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) شافعی، مالک، احمد، ابویوسف اور محمدؒ کے نزدیک یہ سنت مؤکدہ ہے
(۲) ابوحنیفہ، احمدؒ (فی روایت) اور صاحبین (فی روایت) کے نزدیک ہر مقیم صاحب نصاب پر واجب ہے یہ خفیہ کا مفتی بہ مذہب ہے

ولائل جہور: عن ام سلمہؓ مرفوعا اذا دخل العشر وأراد بعضکم أن یضحی فلا یمس من شعره وبشره شیئا (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۷) یہاں قربانی کو ارادہ کے ساتھ معلق کیا ہے والتعلیق بالارادة ینافی الوجوب، معلوم ہوا وہ واجب نہیں، ولی بعض روایت أن ایابکرؓ وعمرؓ کانا لا یضحیان مخافة أن یری الناس ذالک واجبا،

ولائل احناف: (۱) قوله تعالى (فصل لربک وانحر) کیونکہ صیغہ امر وجوب کا مقتضی ہے، (۲) عن ابن عمرؓ قال اقام رسول الله ﷺ بالمدينة عشر سنین یضحی (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۹) اس سے معلوم ہوا کہ دس سال حضور ﷺ نے قربانی پر مواظبت فرمائی ہیں جو وجوب کی دلیل ہے، (۳) عن جندبؓ مرفوعا من ذبح قبل الصلوة فلیذبح مکانها آخری (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۶) اگر واجب نہ ہوتا تو اعادہ کا حکم نہ ہوتا، (۴) عن ابی ہریرہؓ أنه علیه السلام قال من کان له سعة ولم یضح فلا یقر بن مصلانا (حاکم) ولی مسند احمد من وجد سعة فلم یضح لا یحضر مصلانا،

جوابات: (۱) حدیث ام سلمہؓ کا جواب یہ ہے کہ ارادے کا تعلق وجوب و سنت دونوں کے ساتھ ہو سکتا ہے مثلاً من أراد الجمعة فلیغتسل ومن اراد الحج فلیعجل، حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے پاس اتنا مال ہی نہیں ہوتا تھا کہ ہر سال قربانی کریں کیونکہ یہ دونوں حضرات بقدر ضرورت ہی بیت المال سے وظیفہ لیا کرتے تھے لہذا اغناء نہیں ہے جو وجوب اضحیٰ کی ایک شرط ہے لہذا اس سے عدم وجوب پر استدلال درست نہیں ہے۔

حمدریس: عن جابرؓ أن النبی ﷺ قال البقرة عن سبعة والجذور عن سبعة، قربانی کے جانور دو قسم کی ہیں، (۱) چھوٹے مثلاً بکرا، بکری، دنبہ، بھیڑ، (۲) بڑے مثلاً گائے، بیل، بھینس، بھینسا، اونٹ، اونٹنی ان کے علاوہ مرغاً وغیرہ اور کسی جانور کی قربانی درست نہیں، بقرہ میں سب کے نزدیک سات آدمی کا اشتراک جائز ہے لیکن اونٹ کے بارے میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) امام احنبلؒ اور بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اونٹ میں دس آدمی تک شریک ہو سکتے ہیں، (۲) جمہور ائمہ فرماتے ہیں بقرہ کی طرح اونٹ میں بھی سات آدمی سے زائد کا اشتراک جائز نہیں،

دلیل احنبلؒ: عن ابن عباسؓ قال كنا مع النبی ﷺ فی سفر فحضر الأضحی فاشتر كنا فی البقرة سبعة وفی البعیر عشرة (ترمذی)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب، (۲) روی البرقانی قال لنا النبی ﷺ اشترکوا فی الابل والبقرة کل سبعة منا فی بدنة، ایسا ہی متعدد احادیث ہیں،

جوابات: (۱) اونٹ کے بارے میں، بعض میں سات کا ذکر ہے اور بعض میں دس کا، لہذا احتیاطاً آئیں ہے کہ سات میں اشتراک ہو کیونکہ زیادة علی السبعة میں اختلاف ہے (۲) بعض نے کہا دس کی روایت منسوخ ہے چنانچہ حجة الوداع میں آپ ﷺ ایک اونٹ کو سات آدمی کی طرف سے ذبح کرنا اسکے لئے ناخ ہے (۳) بعض نے حدیث ابن عباسؓ کو موقوف قرار دیا لہذا وہ احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں، (۴) یہ حدیث تقسیم فی الغنائم کے بارے میں ہے کما قال ابن القیمؒ (۵) اس سے وجوب انھیہ مراد نہیں بلکہ صرف ثواب حاصل کرنا مراد ہے (بذل المحمود ج ۴ ص ۷۵ وغیرہ)

حمدریس: عن نافع أن ابن عمرؓ قال الأضحی یومان بعد یوم الأضحی مسئلةً خلافیه، مذہب: (۱) ابن سیرینؒ، ابن ابی سلیمانؒ وغیرہما کے نزدیک قربانی صرف ایک دن ہے یعنی دسویں ذی الحجہ، (۲) شافعیؒ، حسن بصریؒ، اوزاعیؒ، اور عطاءؒ کے نزدیک چار دن ہیں، (۳) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک تین دن ہیں،

دلیل ابن سیرین وغیرہ: حدیث ابی بکرہ ہے جسکے آخر میں یہ الفاظ ہیں اَیْسَ یَوْمِ النُّحْرِ قُلْنَا بَلٰی (بخاری) یہاں اَلنُّحْرِ کے الف لام جنسی ہے اور یوم کو اسکی طرف اضافت کی گئی لہذا جنس نحر منحصر ہے اسی دن میں تو قربانی کیلئے ایک ہی دن ثابت ہوا،

دلائل شافعی، وغیرہ: (۱) عن جابر بن مطعمؓ اَنَّهُ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ كُلْ فُجَاجَ اِیْ طَرَقَ مِنْیْ مَنْحَرٌ وَفِیْ كُلِّ اَیَّامِ التَّشْرِیقِ ذَبْحٌ (ابن حبان) اِیَّامِ تَشْرِیقِ یَوْمِ الْاُخْرِ کے بعد تین روز ہیں لہذا مجموعہ چار روز ہیں (۲) عن اَبِی سَعِیدٍ الْخُدْرِیُّؓ اَنَّهُ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ اِیَّامُ التَّشْرِیقِ کُلُّهَا ذَبْحٌ (اُخْرَجَ ابْنُ عَدِیٍّ فِی الْکَامِلِ)

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن عَلِیٍّؓ اَنَّهُ كَانَ یَقُولُ اِیَّامُ النُّحْرِ ثَلَاثَةٌ اِیَّامٌ اَوَّلُهُنَّ الْفَضْلُ (رواہ اَلْکَلْبِیُّ فِی مَخْتَصَرِهِ) (۳) عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ قَالَا النُّحْرُ ثَلَاثَةُ اَیَّامٍ اَوْ لَهَا اَفْضَلُهَا، اسطرح اور بھی متعدد ائمہ صحابہ ہیں،

جوابات: (۱) اُخْرِ کے الف لام جنسی، معنی کمال کیلئے مستعمل ہوا جیسا کہ السَّامِ الْاِیْل، الْمُسْلِمُ مِنْ سَلَمِ الْمُسْلِمُونَ (۲) قربانی کیلئے ایک دن کہنا یہ قرآن کی آیت لہذا کُروا اِسْمَ اللّٰهِ فِیْ اَیَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ کے مخالف ہے (۳) جابر بن مطعمؓ کی حدیث منقطع ہے کما قال البزار (۴) ابوسعید خدریؓ کی حدیث ضعیف ہے کما قال النسائی وابن المذنبیؒ اور ابن ابی حاتم نے اسکو تو مؤخر قرار دیا، (العلیق ج ۲ ص ۷۲ وغیرہ)

باب العتیرة

حمز بن حریز: عن اَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَا فَرْعَ وَلَا عَتِیْرَةَ، فَرْعٌ كَمَا جَاءَتْهُ جَانُوْرٌ كَادَهُ پَهْلَا پَنچہ جسکو كفار اپنے بتوں کے نام پر ذبح کرتے تھے، یا بتوں کے نام پر چھوڑ دیتے تاکہ وہ کثیر النسل ہو اور مال میں برکت ہو اور بعض نے کہا جب کوئی اونٹنی ایک سو بچہ جنتی ہے پھر اسکے بعد جو بچہ جنتی ہے اسکو ذبح کر دیتے تھے اور اسکو فَرْع کر کے نام رکھتے تھے، عتیرة اس جانور کو کہا جاتا جسے ماورج کے پہلے عشرہ میں اپنے معبود کا تقرب حاصل کرنے کیلئے ذبح کیا جاتا تھا کیونکہ یہ اشہر حرم کے پہلا مہینہ ہے اسلئے اسکی تعظیم کیلئے ایسا کرتے تھے، لہذا ابتداء اسلام میں مسلمان تقرب الی اللہ کا ذریعہ سمجھ کر اللہ کے نام پر یہ دونوں عمل کرتے تھے

آخر میں اسکے متعلق علماء کے مابین اختلاف ہوا کہ یہ حکم اب تک باقی ہے یا نہیں۔

مذہب (۱) شافعی اور بیہقی کے نزدیک اب بھی یہ دونوں عمل مستحب ہیں، (۲) جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا حکم منسوخ ہو گیا ہے، قال القاضي عیاضؒ إن جماہیرا للعلماء علی انہ منسوخ وبہ جزم الحازمی ونقل عن العلماء تر کہما الا ابن سیرینؒ کما قالہ الحافظ فی الفتح، اور دلیل نسخ حدیث الباب ہے کیونکہ کسی چیز کا ثبوت پہلا ہوتا ہے اور منع بعد میں ہوتا ہے لہذا یہ حدیث تمام احادیث مثبت کیلئے ناخ قرار دی جائیگی، نیز اسمیں بت پرستوں کی مشابہت سے حفاظت بھی ہوتی ہے، اور نیز یہ احکام مشروعیت اضحیٰ کے پہلے کی ہے اضحیٰ کے بعد یہ منسوخ ہو گیا ہے

باب صلوة الخسوف

خسوف بم نقصان، ذلت، نقباء کے اصطلاح میں خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ فاذا برق البصر وخسف القمر کسوف، بم سورج گرہن، اور بعض حضرات نے لفظ کسوف کے مانند لفظ خسوف کو بھی دونوں جگہ استعمال کیا ہے، امام منذریؒ نے کہا ہے کہ احادیث کسوف انیس (۱۹) اشخاص نے روایت کی ہیں بعض نے کاف کے ساتھ کسوف اور بعض نے خاء کیساتھ خسوف، اس سے معلوم ہوا یہ دونوں لفظ مترادف ہیں، یہاں خسوف سے سورج گرہن مراد ہے، آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں صرف ایک مرتبہ اس میں خسوف شمس ہوا تھا جس دن آپ ﷺ کے صاحبزادہ حضرت ابراہیمؑ کا انتقال ہوا تھا، چونکہ زمانہ جاہلیت میں ستارہ پرستی عام تھی اس بنا پر بعض لوگوں نے سمجھا کہ حضرت ابراہیمؑ کی وفات کی وجہ سے یہ گرہن ہوا ہے تو آنحضرت ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھ کر ایک طویل خطبہ دیا جس میں اس غلط فہمی کی اصلاح کی کہ ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ لا ینکسفان لموت احد ولا لحيوتہ (بخاری) لیکن بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ سورج اور چاند کے درمیان زمین کے آجانے کی وجہ سے گرہن ہوتا ہے، فی الحقیقت یہ قول صحیح نہیں اور اگر صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی اس قول وحدیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ زمین کا بیچ میں آنا سبب ظاہری ہے اور باری تعالیٰ کا حکم سبب حقیقی ہے اس سے اصل میں

تمام اجرام فلکیہ کا ایک دن بے نور ہو جانے کی طرف اشارہ کرنا ہے اس اعتبار سے یہ مذکر آخرت ہے لہذا ایسے مواقع پر نماز وغیرہ سے رجوع الی اللہ مناسب ہے اسلئے اسکی مشروعیت پر پوری امت کا اجماع ہے جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے بعض حنفیہ کے نزدیک واجب ہے اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے، مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے (عمدۃ القاری وغیرہ)

طریقہ صلوٰۃ کسوف میں اختلاف: مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک رکعت میں دو رکوع ہیں (۲) حنفیہ اور ثوریؒ کے نزدیک حسب معمول ایک رکعت میں ایک رکوع ہے (ترمذی ج ۱ ص ۱۲۵)

دلائل ائمہ ثلاثہ: عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی وہ احادیث ہیں جو اسی باب کی فصل اول کے شروع میں ج ۱ ص ۱۲۹ اور ج ۱ ص ۱۳۰ پر مذکور ہیں اور اسطرح مسلم ج ۱ ص ۲۹۸ میں حضرت اسماعیلیؓ کی روایت اور بخاری ج ۱ ص ۱۳۳ مسلم ج ۱ ص ۲۹۹ میں عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت اور نسائی ج ۱ ص ۲۱۸ میں ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی دو رکوع کی تصریح پائی جاتی ہے،

دلائل حنفیہ: (۱) عن النعمان بن بشیرؓ ان النبی ﷺ صلی جن انکسفت الشمس مثل صلوتنا یرکع ویسجد (نسائی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۳۰) (۲) عن ابی بکرؓ خسفت الشمس علی عہد رسول اللہ ﷺ فخرج یجر ردانہ حتی انتہی الی المسجد وثاب الیہ الناس فصلی بہم رکعتین (بخاری ج ۱ ص ۱۳۵) اور نسائی ج ۱ ص ۲۲۳ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں فصلی رکعتین کما تصلون، (۳) عن قبیصہ بن مخارق الہلالیؓ قال کسفت الشمس علی عہد رسول اللہ ﷺ الی قوله فاذا راہنموھا فصلوا کما حدث صلیتموھا من المکتوبہ (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۶۸ نسائی) من المکتوبہ سے مراد صلوٰۃ فجر ہے کیونکہ کسوف اشراق کے وقت ہوا تھا لہذا اس سے پہلے آخری نماز صبح کی ہوتی ہے (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۶۸) اور اسکی دونوں رکعتوں میں ایک ہی رکوع ہے لہذا صلوٰۃ خسوف میں بھی ایک ہی رکوع ہوگا، (۴) عن ابی بکرؓ انہ علیہ السلاہ صلی رکعتین مثل صلوتکم ہذہ فی کسوف الشمس والقمر (رواہ الحاکم وقا شرط الثمینی) اسطرح اور بھی روایت ہیں،

جوابات (۱) نماز کسوف کے رکوع کے بارے میں آنحضرت ﷺ کی فعلی روایات

مضطرب ہیں چنانچہ ابن عباسؓ اور عائشہؓ کی ایک روایت سے ایک رکعت میں تین رکوع کا ثبوت ملتا ہے اور علیؓ اور ابن عباسؓ کی دوسری روایت سے ایک رکعت میں چار رکوع ہونے کا ثبوت ملتا ہے اور ابی بن کعبؓ اور علیؓ کی اور ایک روایت سے ایک رکعت میں پانچ رکوع ہونیکا ثبوت ملتا ہے لیکن انکے مقابلے میں آنحضرت ﷺ کی قولی حدیث اضطراب سے محفوظ ہے وہاں ایک رکوع کا ذکر ہے لہذا وہی رائج ہوگی، (۲) نماز کسوف میں آنحضرت ﷺ کے سامنے دوزخ وغیرہ کا منظر پیش کیا گیا تو گھبراہٹ کی وجہ سے کبھی کبھی سر اٹھاتے اور پیچھے ہٹتے اس سے بعض حضرات کو تعدد رکوعات کا خیال ہو گیا لیکن حضور ﷺ کے اس عمل سے تمام امت کیلئے تعدد رکوع کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ یہ تو آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی اور وہ رکوع صلوٰۃ نہیں تھا بلکہ رکوع آیات و نشانیاں خداوندی تھا جسے دیکھ کر سجدہ و رکوع کرنیکی نظائر احادیث میں موجود ہیں مثلاً ابن عباسؓ کے پاس جب بعض ازواج مطہرات کی وفات کی خبر پہنچی تو وہ سر بسجود ہوئے فقہیل اتسجد فی هذه الساعة فقال قال رسول الله ﷺ اذاریتم اية فاسجدوا، ای ایت اعظم من ذهاب ازواج النبی ﷺ، اس طرح نبیؐ جب فتح مبین کیلئے مکہ جا رہے تھے، عمارات مکہ پر نظر پڑتے ہی سر جھکائے کیونکہ فتح مکہ ایت من آیات اللہ ہے (۳) ایک سے زائد رکوع کی روایات میں بوجہ اختلاف شک پیدا ہو گیا لیکن ایک رکوع والی روایات یقینی ہیں اسلئے اسی پر عمل ضروری ہے (۴) حنفیہ کے ذائل تمام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں لہذا ترجیح انہیں کی ہو گی، (العلیق ج ۲ ص ۷۷ فتح القدیر ج ۱ ص ۴۳۴ وغیرہا)

صلوٰۃ کسوف میں اخفاء قرأت کی سنیت: حدیث: عن سمرة بن جندبؓ

قال صلی بنا رسول الله ﷺ فی کسوف لا نسمع له صوتا،

مسئلہ خلافت: مذاہب: (۱) احمد، اسحاق، ابو یوسف، اور محمد کے نزدیک نماز کسوف میں

جبر قرأت مسنون ہے، (۲) ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اخفاء قرأت مسنون ہے،

دلیل احمد وغیرہ: عن عائشةؓ ان النبی ﷺ صلی صلوٰۃ الکسوف وجہر

بالقراءة فیہا (ترمذی ج ۱ ص ۱۳۵)

دلائل ائمہ ثلاثہ (۱) حدیث الباب: (۲) عن ابن عباسؓ قال ما سمعت من النبی ﷺ فی صلوٰۃ الکسوف حرفا (طحاوی) وفی روایۃ صلیت مع النبی ﷺ فلم أسمع منه حرفا (حاشیۃ البوداؤد ج ۱ ص ۱۶۸، احمد، ابویعلیٰ) (۳) دن مظہر جلال باری تعالیٰ ہے ایسے موقع پر اخفاء مناسب ہے اسلئے دن کی نماز میں اخفاء کا حکم ہے، ہاں جمعہ اور عیدین اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ ان اوقات میں عنایات باری تعالیٰ کا نزول عام ہوتا ہے اسلئے وہاں جہر کا حکم دیا گیا،

جوابات: (۱) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ عائشہؓ کی بعض روایت میں فخر رت قرآنہ فرأیت انہ قرأ سورة البقرة ہے کما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸، خرت کے معنی ظننت کے ہیں (میں نے اندازہ کیا) بعض رواۃ نے اسکی تعبیر جہر سے کر دی لہذا اس سے جہر کس طرح ثابت ہو؟ (۲) جہور اس سے خوف قمر مراد لیتے ہیں (۳) آنحضرت ﷺ سزی نماز میں بھی گاہ بگاہ تعلیم کیلئے ایک دو آیت جہر پڑھ لیتے تھے یہاں بھی دو ایک آیت جہر پڑھنا مراد ہے لہذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوگا (۴) قال المالعلی قارئ و اذا حصل التعارض وجب الترجیح بأن الاصل فی صلوٰۃ النهار الإخفاء

باب فی سجود الشکر

محمد بن یحییٰ: عن ابی بکرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاءہ امر سرورا او یسر بہ خسر ساجدا شاکرا لله تعالیٰ،، سجدہ شکر کی نعت کے حصول یا کسی مصیبت کے خاتمہ کے موقع پر کیا جاتا ہے اس کے متعلق اختلاف ہے (مشکوۃ ج ۲)

نذاریہ: (۱) شافعی، احمد، محمدؒ کے نزدیک سجدہ شکر سنت ہے (۲) امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک علیؑ ایذا یا غم کوئی سجدہ کرنا مکروہ ہے لہذا سجدہ شکر بھی مکروہ ہے

دلائل شافعی و احمد: (۱) حدیث الباب (۲) جب آپ ﷺ کو ابو جہل لعین کے قتل ہو جانے کی خبر ملی تو آپ نے سجدہ شکر کیا (۳) صدیق اکبرؓ نے میلہ کذاب کے مرنے کی خبر سکر سجدہ شکر کیا ہے (۴) علیؑ نے ایک خارجی کے قتل پر سجدہ شکر کیا۔

دلائل امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ: یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ان گنت ہیں اگر بندے پر ہر نعمت کے بدلے میں بطور سنت سجدہ شکر کا حکم ہو تو تکلیف مالا یناق لازم آئیگی،

جوابات: (۱) جتنی احادیث میں سجدے کا ذکر ہے ان سے مراد ایسی نمازیں ہوں گی جہاں جزء بول کر کل مراد لیا جاتا ہے، اس تاویل پر قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کو جب جنگ میں فتح کی خوشخبری دی گئی تو آپ نے چاشت کے وقت دو رکعت نماز پڑھی، (۲) بعض نے کہا وہ سب منسوخ ہے

باب الاستسقاء

استسقاء کی تحقیق: استسقاء کا لغوی معنی پانی طلب کرنا، سیرابی چاہنا اور اصطلاحی معنی قحط اور خشک سالی میں طلب بارش کیلئے بتائے گئے طریقوں پر نماز پڑھنا اور دعا کرنا،

حمیر بن ع: عن عبد الله بن زيد قال خرج رسول الله ﷺ بالناس الى المصلى يستسقي فصلى بهم ركعتين،، (مشکوٰۃ ص ۱۰۷)

مسئلہ خلا فیہ، مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک استسقاء دو رکعت نماز کے ضمن میں ہونا مسنون ہے، (۲) ابو حنیفہؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک اسکی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ نماز کے ضمن میں ادا کیا جائے یہ افضل ہے دوسری صورت یہ ہے کہ میدان میں نکل کر دعا و استغفار کرے (قدوری) تیسری صورت یہ ہے کہ خطبہ جمعہ اور عیدین کے اندر دعا کر لی جائے،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ صلی فیہ رکعتین کصلوة العید (سنن اربعہ)

دلائل ابو حنیفہ: (۱) استغفروا ربکم انه کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا (سورہ نوح) یہاں اللہ تعالیٰ نے بارش کا اتارنا صرف استغفار پر معلق کیا ہے (۲) عن انسؓ ان رجلا دخل المسجد فی یوم الجمعة و رسول الله ﷺ قائم یخطب فقال یرا رسول الله هلکت الاموال و انقطعت السبل فادع الله یفتنا فقال فرفع رسول الله ﷺ یدیه ثم قال اللهم اغثنا اللهم اغثنا (بخاری، مسلم) یہاں بھی استسقاء میں صرف دعا کا ثبوت ملتا ہے (۳) کعب بن مرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرتؐ سے بارش کی دعا چاہی آنحضرتؐ نے دونوں ہاتھ اٹھا کر دعا کر دی، (۴) یہ حدیث حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے کما روی سعید بن منصور عن الشعبي خرج عمرؓ لیستسقی فلم یزد علی

الاستغفار الخ (مصنف ابن ابی شیبہ، معارف السنن) ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ استسقاء کیلئے نماز ضروری نہیں صرف دعا کافی ہے۔

جوابات: حدیث الباب اسی طرح حدیث ابن عباسؓ وغیرہ ابوحنیفہؒ کے خلاف نہیں کیونکہ آپ بھی نماز کو افضل صورت فرماتے ہیں۔

قولہ وحول رداۃ: چادر کا پلٹنا تقاؤل کیلئے ہے یعنی قحط اور خشک سالی کی موجودہ حالت کو خوشحالی اور فراوانی سے تبدیل ہو جانے کی طرف اشارہ ہے۔

قلب رداء کے متعلق اختلاف مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور محمدؐ کے نزدیک امام مقتدی دونوں کیلئے قلب رداء مسنون ہے (۲) امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک صرف امام کیلئے مسنون ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن عبد الله بن زيد انه عليه السلام حول رداء فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه (مسند احمد ج ۴ ص ۴۱)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث الباب (۲) فی حدیث عائشہؓ ثم رفع یدہ فلم یتروک الرفع حتی یدأبیاض ابطیه ثم حول الی الناس ظهره وقلب او حول رداۃ وغیرہ (ابوداؤد) ان روایات میں صرف آنحضرت ﷺ کے قلب رداء کا ذکر ہے اور یہ غیر مدرک بالقیاس ہو سکتی وجہ سے مقتدی کو امام پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا۔

جوابات: (۱) تحول الناس معہ کے معنی لوگوں قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے کیونکہ تحول کے معنی انصراف ہے نہ کہ تحویل یعنی خطبہ سنتے وقت بعض لوگ قبلہ سے پھر گئے تھے لیکن نبی علیہ السلام جب خطبہ سے فارغ ہو کر متوجہ الی القبلیہ ہوئے تو تمام لوگ آپ کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے (اعلاء السنن ج ۸ ص ۱۵۱) (۲) صاحب قدوری نے کہا اس موقع پر لوگوں کا قلب رداء کرنا ایسا تھا جیسا کہ حضور ﷺ کو نماز کی حالت میں جوتے نکالتے دیکھ کر صحابہؓ نے بھی اپنے جوتے نکال دیئے تھے لہذا وہاں جوتے کا اتارنا جس طرح حجت نہیں تھا اس طرح یہ بھی حجت نہ ہوگا۔

طریقہ قلب رداء: کہ چادر کے نیچے کی جانب اوپر کو اور دایاں کنارہ بائیں طرف اور بائیں دائیں طرف کی جائے، اسکی دوسری صورت عمدۃ القاری وغیرہ میں ملاحظہ کریں، نیز صلوۃ استسقاء سنت مؤکدہ ہے یا مستحب اکمیں قرأت سزا ہے یا جہز اخطبہ استسقاء قبل الصلوۃ ہے یا بعد الصلوۃ وغیرہ کے مسائل کو عمدۃ القاری وغیرہ میں ملاحظہ کریں،

کتاب الجنائز

جنازہ جنازۃ بفتح الجیم کی جمع ہے اور بکسر الجیم وہ چار پائی جس پر میت ہو اور تحۃ تابوت کو بھی کہا جاتا ہے اور بعض نے اسکا برعکس بتایا، نماز جنازہ مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال مشروع ہوئی (اوجز المسالک ج ۲ ص ۲۲۰)

حکمت نماز جنازۃ: قال النبی ﷺ ما من مسلم یموت فبقوم علی جنازۃ اربعون رجلا لا یشرکون باللہ شیئا الا شفعمہ اللہ.

باب عیادة المریض و ثواب المرض

حمدریش: عن ابی ہریرۃؓ قوله رد السلام، سلام کرنا سنت ہے اور اسکا جواب دنیا فرض کفایہ یا واجب ہے اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۳ ص ۳۶۹ میں ملاحظہ ہو، قولہ و عیادۃ المریض بعض کے نزدیک عیادت مریض واجب اور بعض کے نزدیک سنت ہے آخری قول زیادہ صحیح ہے کیونکہ نبی علیہ السلام سے بعض وقت اسکا ترک بھی ثابت ہے یہ تو علامت سنیت ہے،

قولہ و اجابة الدعوة: یعنی کوئی شخص اپنی مدد کیلئے بلائے تو اسکی مدد کی جائے بعض نے کہا اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ضیافت کیلئے مدعو کرے تو اس میں شرکت کی جائے بشرطیکہ وہ ایسی ضیافت نہ ہو جسکی شرکت گناہ کا باعث ہو، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۳ ص ۱۱۶ باب الولیمہ کے تحت ملاحظہ ہو۔

قولہ و تشمیت العاطس: یعنی چھینکنے والے کا جواب دنیا، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۳ ص ۲۸۲ میں ملاحظہ ہو۔

شہداء حکمی کے اقسام: حمدریش: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الشہداء خمسۃ المطعون والمبطون والغریق الخ یعنی بلا اختیار و بلا قصد جو پانی میں ڈوب گیا ہو تو وہ بھی شہید حکمی ہے اس حدیث میں پانچ قسم کے شہیدوں کا تذکرہ کیا گیا ہے انکے علاوہ حکمی شہیدوں کی اور بھی بہت زیادہ قسمیں ہیں (۱) مثلاً ذات الجنب (نمونہ کی بیماری)

(۲) سل یعنی پھیپھڑوں میں زخم اور منہ سے خون آنے لگنے والی بیماری جیسے ٹی بی، (۳) اسلامی حکومت کی سرحدوں کی حفاظت کے دوران مرجانے والا، (۴) جسکو شہادت کی پر خلوص تمنا ہو مگر اسے شہادت کا موقع نصیب نہ ہو لیکن دل میں رکھتے ہوئے مر جائے، (۵) جس شخص کو کسی سے عشق ہو گیا اور اس نے اپنے عشق کو چھپایا اور اسی حال میں انتقال ہو گیا، (۶) طلب علم میں مرنیوالے یعنی جو شخص تحصیل علم اور درس و تدریس یا تصنیف و تالیف میں مشغول ہو یا محض کسی علمی مجلس میں حاضر ہو، (۷) بلا اجرت اذان دینے والا مؤذن، (۸) جو شخص نوے برس کی عمر میں (۹) یا ایسب زدہ ہو کر مرے، (۱۰) وہ نیک فرزند جس پر والدین خوش ہوں، (۱۱) وہ نیک بخت بیوی جسکا شوہر اس پر راضی رہنے کی حالت میں مر جائے، (۱۲) جو شخص روزانہ السہم بارک لی فی الموت و فیما بعد الموت پڑھے اور بستر مرگ پر اسکا انتقال ہو جائے، (۱۳) جو مریض لا الہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین چالیس مرتبہ پڑھے اور اسی مرض میں انتقال کرے، جو شخص صبح کے وقت تین مرتبہ اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم اور ہو اللہ الذی لا الہ الا هو ج عالم الغیب والشہادۃ ہو الرحمن الرحیم ۰ ہو اللہ الذی لا الہ الا هو الملک القدوس السلم المؤمن المہمین العزیز الجبار المتکبر، سبحن اللہ عما یشرکون ۰ ہو اللہ الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات والارض وهو العزیز الحکیم ۰ پڑھتا ہے لیکن حقیقی شہید صرف وہی شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں اپنی جان قربان کر دے کما جاء فی الروایۃ من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ہی العلیا فهو فی سبیل اللہ (متفق علیہ مشکوٰۃ ج ۲ ص ۲۳۱ ملاحظہ فرمائیے ج ۲ ص ۳۲۸ وغیرہ)

(الفصل الثانی: محمد بن: عن انس قولہ لا یعود مریضا الا بعد ثلث)

یعنی آپ ﷺ تین دن بعد مریض کی عیادت کیلئے تشریف لے جاتے تھے، لیکن دوسری احادیث مثلاً و اذا مرض فعده (مسلم) عودوا المریض (متفق علیہ) وغیرہ اسے ثابت ہوتا ہے کہ عیادت کسی زمانہ کیساتھ مقید نہیں ہے جب چاہے کرے خواہ پہلے کرے یا بعد میں کرے فوق التعارض،

جوابات: (۱) امام ذہبیؒ وغیرہ نے فرمایا حدیث انسؓ موضوع ہے (۲) بعض نے کہا اس میں ایک راوی مسلم بن علی ہے جو متروک ہے (۳) امام ابو حاتمؒ نے فرمایا یہ حدیث باطل ہے (العلیق ج ۲ ص ۲۵۹، حاشیہ مشکوٰۃ ص ۱۳۸)

واقعہ قرطاس اور شیعہ کا عمر پر بیجا الزام: ”س، بخاری،“ محمد بن : عن ابن عباسؓ وقال رسول الله ﷺ لما كثر لغتهم واختلافهم قوماً عنى يعنى جبکہ صحابہ میں شور و غوغا اور اختلاف زیادہ ہوا تو فرمایا کہ میرے پاس سے اٹھ کھڑے ہو، اسکی تفصیل مشکوٰۃ ج ۲ ص ۵۴۸ میں درج ذیل عبارت سے ہے فقال ابیونى بكتف اكتب لكم کتاباً لا تضلوا بعده ابداً فتنازعوا ولا ينبغي عند نبى تنازع فقالوا ما شأنه اهجر استفهيه الخ (متفق علیہ) اور بخاری کی کتاب العلم کی روایت میں اس طرح ہے قال عمرؓ ان النبى ﷺ غلبه الوجد وعندنا كتاب الله حسبنا فاختلفوا وكثر اللغط قال قوما عنى الخ

تشریح: جب نبی علیہ السلام پر بیماری کی شدت ہوئی (یہ جمعرات کا دن تھا اور وفات سے چار دن پہلے کی بات ہے تو آنحضرت ﷺ نے حاضرین سے فرمایا شانہ کی ہڈی لے آؤ کیونکہ اس زمانہ میں اس ہڈی پر کتابت کی جاتی تھی، یہ سکر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ پر اس وقت شدت مرض غالب ہے اور یہ مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مزید تکلیف دی جائے، ہمارے پاس کتاب اللہ ہے جو ہمیں کافی ہے اسکے اندر دین کی تمام ضروریات موجود ہیں، نیز اليوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دیناً سے اعلان تکمیل دین ہو چکا تو اس سے ظاہر ہے کہ آپ کے نوشتہ میں کوئی نئی بات نہیں ہوگی، لیکن دوسرے لوگوں نے اپنی اپنی بات کہنی شروع کر دی کوئی تو کہتا ہے کہ لکھنے کا سامان، قلم و دوات اور قرطاس لا دینا چاہیئے (کمانی روایت بخاری) اور بعض لوگ حضرت عمرؓ کی بات کی تائید کر رہے تھے غرض لوگوں کے اظہار رائے نے شور و غوغا کی صورت اختیار کر لی تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تم سب لوگ میرے پاس سے چلے جاؤ اور میرے پاس باہمی تنازع درست نہیں ہے۔

اعتراضات: اس حدیث کی بنا پر شیعہ نے دوسرے صحابہؓ پر بالعموم اور حضرت عمرؓ کا ووق پر بالخصوص زبان درازی کی ہے اور ان پر درج ذیل الزامات عائد کیے ہیں، (۱) حضرت عمرؓ اور ان کے ہم خیال حضرات نے حضور اکرم ﷺ کے حکم کی مخالفت کی کہ تختی اور دوات لانے سے انکار کیا۔ (۲) امت مسلمہ کو اس کے حق سے محروم کر دیا۔ آنحضرت ﷺ امت ہی کیلئے تو کچھ لکھنا چاہتے تھے اور اگر آپ لکھ جاتے تو امت باہمی خلفشار سے محفوظ رہتی (۳) حضور اکرم ﷺ حضرت علیؓ کی خلافت کی بابت وصیت تحریر فرمانا چاہتے تھے، اسی لیے تو حضرت عمرؓ آڑے آ گئے (۴) حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ کی طرف ہذیان کی نسبت کر دی حالانکہ رسول اللہ اللہ علیہ وسلم ہذیان اور جنون وغیرہ سے محفوظ تھے۔

جوابات: پہلے اور دوسرے اعتراض کا اثر امی اور اجمالی جواب یہ ہے کہ اگر معاذ اللہ دوات اور تختی کا پیش نہ کرنا جرم تھا تو یہ جرم ایک حضرت عمرؓ نے نہیں کیا بلکہ تمام اہل بیت اور خاص طور پر حضرت علیؓ بھی اس میں شریک تھے کہ انھوں نے بھی وہی کچھ کیا جو حضرت عمرؓ نے کیا تھا مسند احمد میں حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ مجھے نبی ﷺ نے تختی لانے کا حکم دیا جس میں آپ ایسی باتیں لکھوادیں کہ آپ ﷺ کے بعد امت گمراہی کا شکار نہ ہو مجھے آپ ﷺ کی جان کا ڈر تھا اس لئے میں نے عرض کیا کہ آپ ﷺ زبانی ارشاد فرمادیجئے میں یاد کر لوں گا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نماز اور زکوٰۃ کی پابندی کا اور غلاموں وغیرہ کیساتھ حسن سلوک کی وصیت کرتا ہوں،

یہ حدیث شیعہ کے اعتراضات کی جڑ ہی کاٹ دیتی ہے۔ اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کا موقف ایک تھا اور اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ آپ اس وقت خلافت کی وصیت تحریر نہیں کر دانا چاہتے تھے، بلکہ نماز، زکوٰۃ، غلاموں و لونڈیوں، خادموں اور بیویوں کے احکام کی تاکید فرمانا چاہتے تھے۔

یہ تو اثر امی جواب تھا باقی پہلے اعتراض کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ دوات اور تختی پیش نہ کرنا سے حضرت عمرؓ اور ان کے رفقاء کا مقصد حاشا و کلا حضور اکرم ﷺ کی حکم عدولی ہرگز نہیں تھا

بلکہ محض آپ ﷺ کی تکلیف اور شدت مرض کو دیکھ کر یہ سوچا کہ کہیں اس سے آپ ﷺ کی تکلیف میں مزید اضافہ نہ ہو جائے، علاوہ ازیں طبقات ابن سعد وغیرہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو یقین تھا کہ اس بیماری میں حضور اکرم ﷺ کا انتقال نہیں ہوگا وہ یہ سمجھتے تھے کہ آپ اس وقت تک وفات نہیں فرمائیں گے جب تک منافقوں کا خاتمہ نہ ہو جائے اور فارس و روم پر اسلام کا جھنڈا نہ لہرا جائے۔

پھر دوسری طرف ان کا یہ خیال بھی تھا کہ حضور اکرم ﷺ نے ہر وہ بات امت تک پہنچادی ہے جس کا پہنچانا ضروری تھا اور اگر بالفرض آپ ﷺ کسی ضروری بات کی وصیت فرمانا بھی چاہتے ہیں تو شفیاب ہونے کے بعد فرمادیں گے لہذا اس تکلیف اور بیماری میں عجلت کی ضرورت نہیں اسی لیے انہوں نے فرمایا، ”ان رسول للہ ﷺ غلب علیہ الوجع وعندکم القرآن، حسبنا کتاب اللہ“ کتنی ہی بار ایسا ہوا کہ حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ کے سامنے اپنی رائے کا اظہار کیا اور آپ ﷺ نے ان کی رائے کی موافقت فرمائی، اس قول کی حیثیت بھی ایک رائے ہی کی تھی جو آپ نے ظاہر فرمادی اگر ان کی یہ رائے غلط ہوتی تو رسول اکرم ﷺ ضرور اس کی تردید فرمادیتے جبکہ آپ ﷺ نے اس پر کبیر نہیں فرمائی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا یہ قول نہ تو مبنی بر عناد تھا اور نہ ہی معاذ اللہ محصیت اور گناہ تھا اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے فرض بھی کر لیں کہ حضرت عمرؓ کی یہ رائے غلط تھی تو بہر حال یہ ایک اجتہادی خطا تھی جس میں سارے اہل بیت بھی شریک تھے مگر روافض کی جرأت دیکھیے کہ وہ اس اجتہادی خطا کی وجہ سے حضرت عمرؓ کو تو معاذ اللہ گردان زدنی قرار دیتے ہیں اور پاکباز اہل بیت کو تقیہ کی ناپاک چادر میں چھپا لیتے ہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ جو کچھ لکھوانا چاہتے تھے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کوئی ایسی ضروری بات تھی جس کی تبلیغ واجب تھی اور جس سے جہالت کی وجہ سے امت کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ تھا اور یا پھر آپ ﷺ پہلے سے فرمائی کسی بات کی دوبارہ تاکید فرمانا چاہتے تھے۔ اگر پہلی شق اختیار کی جائے تو پھر جان لیجئے کہ جس چیز کی تبلیغ اللہ تعالیٰ

۱۔ حضور اکرم ﷺ پر لازم قرار دی اس کی تبلیغ سے کسی کی مخالفت آپ ﷺ کو نہیں روک سکتی تھی۔
 ۲۔ مال، وطن اور جان کی قربانی اور سنگ دل دشمنوں کے ہولناک مظالم آپ ﷺ کو حق کی
 ۳۔ تبلیغ سے نہ روک سکے تو چند صحابہؓ کے منع کرنے سے آپ کیسے باز رہ سکتے تھے۔ پھر یہ
 ۴۔ بات بھی ذہن میں رکھئے کہ نبی اکرم ﷺ اس واقعہ کے بعد چار دن تک مزید زندہ رہے اگر اس
 ۵۔ چیز کی وصیت واجب ہوتی جو آپ لکھوانا چاہتے تھے تو آپ ان ایام میں اس کی وصیت ضرور
 ۶۔ فرمادیتے، اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے تو پھر تو کوئی اعتراض باقی ہی نہیں رہتا اور یہی شق
 ۷۔ اختیار کرنا روایت، درلیہ بہتر ہے، اسے اختیار کر کے ہم اپنی زبانوں کو صحابہؓ پر طعن کی غلاطت سے
 ۸۔ پاک رکھ سکتے ہیں۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف دعویٰ ہے اس پر کوئی دلیل نہیں، ان لوگوں
 نے کیسے جان لیا کہ رسول اللہ ﷺ حضرت علیؓ کے لئے خلافت کی وصیت تحریر فرمانا چاہتے تھے؟
 اگر آپ کا واقعی یہ ارادہ ہوتا تو جن و انس مل کر بھی آپ کو اس سے باز نہیں رکھ سکتے تھے۔ کیا
 آپ ﷺ نے صرف حضرت عمرؓ کی مخالفت کی وجہ سے حق کا اظہار نہیں فرمایا؟ حیرت کی بات ہے
 کہ اللہ کا وہ نبی ﷺ جو اللہ کے سوا کسی بادشاہ، اور کسی اور طاقت سے نہیں ڈرتا تھا، وہ عمرؓ سے ڈر گیا
 اور وہ بھی ان کے اسلام قبول کرنے کے بعد! اللہ کے ان بندوں نے یہ تو سوچا ہی نہیں کہ ان کے
 اس طعن و تشنیع کی زد صرف حضرت عمرؓ پر نہیں پڑتی بلکہ رسول اکرم ﷺ کی تبلیغ و دعوت، آپ کی
 نبوت و رسالت اور شجاعت و حمیت پر بھی اس لغو اعتراض کی زد پڑتی ہے۔ واقعی بغض و کینہ انسان
 کی آنکھوں پر عصیت کا ایسا پردہ ڈال دیتا ہے کہ اسے برسرِ زمین حقائق بھی دکھائی نہیں دیتے اور
 اگر بالفرض اس موقع پر کسی کی خلافت ہی کی وصیت فرماتے تو یقیناً حضرت ابو بکر صدیقؓ کی
 خلافت کی وصیت فرماتے کیونکہ ان کو رسول اللہ ﷺ نے حج میں اور ایام مرض میں نمازوں کی
 امامت کے لئے خلیفہ مقرر فرمایا تھا جو کہ واضح اشارہ تھا اس طرف کہ امامت کبرے کی خلافت بھی
 آپ ہی کا حق ہے اسی لئے تو حضرت علیؓ نے فرمایا: فلما قبض رسول اللہ ﷺ نظرت فاذا
 المصلوۃ علم الاسلام وقوام الدین فرضینا لدیننا فبايعنا ابا بکر،، (الاستیعاب لابن
 عبد البر ج ۲ ص ۲۳۲)

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کسی بھی صحیح روایت سے یہ ثابت نہیں کہ ”أهجر رسول الله ﷺ“، والا جملہ حضرت عمرؓ نے کہا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے صرف یہ ذکر کیا ہے کہ یہ جملہ صحابہ میں سے کسی ایک نے کہا تھا مگر وہ ایک کون تھا؟ اس کی تعین نہ انہوں نے فرمائی ہے نہ کسی صحیح روایت سے اس کی تعین ہوتی ہے اب اس کلام میں چند وجوہ کا احتمال ہے

(۱) شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ اپنی مشہور کتاب ”تحفۃ اثنا عشریہ“، میں فرماتے ہیں کہ یہ کلام ان لوگوں کا ہے جو یہ چاہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے لیے کچھ لکھ دیں، اور ان کا استفہام انکار کے لیے تھا وہ حضرت عمرؓ اور ان کے رفقاء سے یہ کہنا چاہتے تھے کہ تم جو آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل نہیں کر رہے ہو تو کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ آپ ﷺ غیر سنجیدہ گفتگو فرما رہے ہیں؟ مطلب یہ کہ آپ ﷺ کا قلم اور حنّی طلب فرمانا ہذا یاں نہیں بلکہ یہ مبنی بر حقیقت اور سنجیدگی ہے۔ استفہام کو انکاری ماننے کی صورت میں کسی صحابی کے بارے میں یہ اشکال نہیں رہتا کہ معاذ اللہ اس نے حضور اکرم ﷺ کی طرف ہذا یاں کی نسبت کی (۲) یہ حضرت عمرؓ اور آپ کے رفقاء کا کلام تھا اور اس کا مفہوم یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھ لو کہ آپ واقعہ سنجیدگی سے لکھنے کا سامان طلب فرما رہے ہیں یا شدت مرض کی وجہ سے ایسی ویسی باتیں فرما رہے ہیں؟ اور انہوں نے یہ بات اسی لیے کہی کہ (الف) وہ حضور اکرم ﷺ کی تکلیف میں اضافہ برداشت نہیں فرما سکتے تھے (ب) انہیں یقین تھا کہ آپ ﷺ اللہ کا ایک ایک پیغام اس کے بندوں تک پہنچا چکے ہیں (ج) وہ جانتے تھے کہ بغیر شدید ضرورت کے غیر قرآن کی کتابت کو آپ پسند نہیں فرماتے۔ ان وجوہ کی بنیاد پر شدید حزن و ملال اور اضطراب و بے قراری کی حالت میں اگر صحابہؓ یہ پوچھ بیٹھے کہ ”أهجر رسول الله ﷺ“، تو اسے بے ادبی نہیں کہا جاسکتا (۳) جیسا کہ ہم شروع میں عرض کر چکے ہیں کہ یہاں ”هجر“، فراق اور جدائی کے معنی میں ہے اور اس جملے کا مطلب یہ تھا کہ آپ سے پوچھو تو سہی آپ ﷺ جو وصیت لکھوانا چاہتے ہیں تو کیا آپ ہم سے جدا ہو رہے ہیں؟ (تفصیل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملمم ج ۲ کتاب الوصایا)

سمر مریخ عن جابرؓ الفار من الطاعون الخ یہاں طاعون کی بیماری سے بھاگنے والا کو کفار کے مقابلہ سے بھاگنے والے کے ساتھ بحیثیت گناہ کبیرہ کے تشبیہ دی گئی ہے اس حدیث کی اشارہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طاعون وغیرہ امراض متعدیہ سے نہیں ہیں لیکن لہر من المجدوم کما تفر من الأسد سے سمجھا جاتا ہے کہ جذام وغیرہ امراض متعدیہ سے ہیں فکیف التوفیق حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدوی کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور سبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تحلف ہو جاتا ہے دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا (۱) بعض لوگ اسے مؤثر بنفسہ سمجھتے تھے (۲) بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا (۳) بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن اب تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے (۴) اور بعض کا کہنا ہے کہ مؤثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہے لیکن عدوی سے مرض مختلف نہیں ہو سکتا مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بناء پر عدوی کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا ممنوع نہیں۔ چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ درمختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کی اعتقاد میں کمزور ہو وادور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہوگا تو ایسے شخص کے لیے دخول و خروج مکروہ ہے حدیث باب میں جو ممانعت الیٰ ہے وہ اسی سوء اعتقاد کی صورت پر محمول ہے اور نیز اگر اپنا اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں (الکو کب الدرری - درس ترمذی)

باب تمنی الموت و ذکرہ

حمدرس: عن ابی ہریرۃؓ لا يتمنی أحدکم الموت الخ ^(مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۳۹) یعنی اس حدیث

میں موت کی آرزو پر نہیں وارد ہے اور انسؓ کی حدیث (وتوفی اذاکانت الوفاۃ خیر الی) (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۱۳۹ ج ۲) سے معلوم ہوتا ہے تمنائے موت جائز ہے

وجہ تطبیق: (۱) دنیاوی ضرر خواہ جانی ہو یا مالی اس پر تمنائے موت کرنے سے منع کیا گیا

کیونکہ یہ تقدیر الہی پر ناراضگی کی علامت ہے اور حدیث انسؓ میں دینی ضرر اور فتنہ و فساد کے خوف سے تمنائے موت کرنیکی طرف اشارہ کیا گیا ہے ”فلا تعارض“ بلکہ دیدار الہی کے شوق و محبت اور دینی ضرر سے حفاظت، آخرت کی نعمتوں کی آرزوؤں میں تمنائے موت کمال ایمان کی علامت ہے چنانچہ عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے دینی ضرر و نقصان وغیرہ کے خوف سے موت کی آرزو کی تھی اور مدینہ منورہ میں موت کی آرزو کرنا مستحب ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے یہ دعا مانگی تھی اللھم ارضقنی شہادۃ فی سبیلک واجعل موتی بیلدا رسولک (بخاری) (مظاہر حق ج ۳ ص ۶۷۶ طبع ج ۲ ص ۲۱۱)

(الفصل الثانی): حمدرس: عن بریدۃؓ المؤمن یموت بعرق الجبین یعنی

مؤمن پیشانی کے پسینے کیساتھ مرتا ہے،

تشریحات: (۱) یہ سکرات الموت کی شدت سے کنایہ ہے جو تکفیر ذنوب اور مرتبہ بلند ^(کنز)

ہونے کے سبب ہوتا ہے (۲) اس بات سے کنایہ ہے کہ مؤمن عبادات میں ریاضت و مجاہدہ اور حلال روزی مہیا کرنے میں اتنی مشقت و محنت اٹھاتا ہے کہ اسکی موت تک اسکی پیشانی پر پسینہ آتا رہتا ہے (۳) آسانی موت کی طرف اشارہ ہے یعنی زیادہ مشقت نہیں ہوتی صرف مؤمن کی پیشانی عرق آلود ہو جاتی ہے (۴) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام و کچھ کر جو بندہ پر نعمت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اسے پسینہ آ جاتا ہے،

(الطہ ج ۲ ص ۲۱۲ درس ترمذی وغیرہ)

باب ما ینقال عند من حضره الموت

حمدریث: عن ابی سعیدؓ وابی ہریرہؓ لقنوا موتا کم الخ یہاں موتی کہنا چارہے مراد قریب الموت ہے اور بعض نے کہا کہ موتی میت کی جمع ہے بم من حضرہ الموت جو لوگ قریب مرگ ہوں یعنی جس پر علامت موت ظاہر ہونے لگے تو اس کے رو برو کلمہ لا الہ الا اللہ پڑھو تا کہ وہ بھی سکر پڑھے، مگر اسکو پڑھنے کے لئے نہ کہا جائے، کہ بدحواسی کے سبب اس کے منہ سے کہیں انکار نکل نہ جائے پھر جب ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے اس لئے کہ مقصود تو شخص یہ ہے کہ اسے (من کان اخر کلامہ لا الہ الا اللہ و عمل الجنة کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اسنے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہوگی اسلئے اعادہ کی ضرورت نہیں البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کی بعد دنیوی بات چیت کرے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے (درس ترمذی) جمہور علماء کے نزدیک تلقین مستحب ہے لیکن تلقین مروجہ جو بعد التذہین کی جاتی ہے اس میں اختلاف ہے، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۱۵ اور درس ترمذی ج ۳ ص ۲۲۳، ۲۲۴ میں ملاحظہ ہو،

حمدریث: عنہ (عبد الرحمن بن کعب) عن ابیہ انہ کان یحدث ان

رسول اللہ ﷺ قال انما نسمة المؤمن الخ. (مشکوٰۃ ص ۱۷۱)

تشریح: یہاں نسمة سے مراد روح ہے اگر یہ ذات انسان (جو جسم و روح سے مرکب ہے) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی عالم برزخ میں مومن کی روح پرندہ کے قالب میں جنت کے درختوں سے کھاتی رہتی ہے، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مومنین غیر شہداء کی ارواح بھی بشکل طیر جنت میں ہونگی بعض نے یہ فرق بتایا کہ شہداء کی ارواح طیر خضر کے جوف میں آجائیں گی، محققین علماء نے فرمایا کہ حدیث مذکور شہداء کی ارواح پر محمول ہے، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ج ۳ ص ۳۳۶ میں ملاحظہ ہو،

باب غسل المیت و تکفینہ

غسل میت کے متعلق اختلاف ہے، مذہب: (۱) بعض کے نزدیک سنت ہے (۲) جمہور احناف کے نزدیک واجب ہے، (۳) امام نوویؒ نے فرض علی الکفایہ ہونے پر اجماع کا دعویٰ کیا، شیخ زکریاؒ نے نقل فرمایا وهو ذہول شدید فان الخلاف مشہور عند المالکیۃ حتی ان القرطبی رجح انه سنة لكن الجمهور علی وجوبہ (او جز المسالك ج ۲ ص ۴۲۱) دلائل وجوب: (۱) قوله عليه السلام للمسلم علی المسلم ستة حقوق منها اذا مات ان يغسله (۲) عن عبد الله بن احمد فی المسند ان ادم عليه الصلوة والسلام غسلته الملائكة وكفنوه وحنطوه (الحديث) وفيه ثم قالوا يا بنی ادم هذه سبيلکم (رواه البيهقي بمعناه، او جز المسالك ج ۲ ص ۴۲۱) (۳) من ابن عباس انه عليه السلام قال اغسلوه بماء وسدر (متفق عليه) اسطرخ وجوب پر متعدد احادیث دال ہیں اور اخبار احاد سے اثبات فرضیت خلاف اصول ہے لہذا واجب ہونا رائج ہے، چنانچہ اگر کوئی مردہ آدمی پانی میں پایا گیا تو اسکو بھی غسل دینا واجب ہوگا اور پھول اور پھٹ گیا تو اسپر پانی بہا دیا جائیگا،

اسباب غسل میت: (۱) بعض نے کہا ہے کہ غسل میت کا سبب موت کی وجہ سے میت کا نجس ہونا ہے اور بعد الغسل مردہ انسان کا پاک ہو جانا اسکی تحریم کی وجہ سے ہے بخلاف دوسرے مردہ جانور کے کہ وہ بعد الغسل بھی ناپاک رہتے ہیں (۲) بعض نے کہا غسل میت کا سبب وہ حدت ہے جو استرخاء مفاصل کی وجہ سے مردہ کے اندر حلول کر جاتا ہے ورنہ حقیقت میں مردہ انسان ناپاک محض ہے، (واللہ اعلم)

حمدرہ: عن عائشةؓ قال..... ليس فيها قميص ولا عمامة، (مشکوۃ ص ۴۷۱)

تشریح: کفن تین قسم کی ہے (۱) کفن ضرورت یعنی جو میسر ہو اس سے کفن دیدیا جائے (۲) کفن جواز یعنی مرد کو دو کپڑے میں کفن دینا اور عورت کو تین کپڑے میں کفن دینا (۳) کفن سنت مرد کو تین کپڑے میں کفن دینا اور عورت کو پانچ کپڑے میں کفن دینا اب مردوں کے تین کپڑے کے متعلق اختلاف ہے،

مذہب: (۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تین چادریں کافی ہیں اور قیص مسنون نہیں (۲) احناف کے نزدیک دو چادریں اور ایک قیص مسنون ہے اور میت کی قیص کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اس میں نہ کلیاں ہوں نہ استین اور نہ وہ سلی ہوئی ہو بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے اور درمیان چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے البتہ روایات کے مجموعہ سے یہی رائج معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قیص بھی جائز ہے جہاں تک نبی کریم ﷺ کے کفن کے متعلق ہے اس میں بھی رائج یہی نظر آتا ہے کہ جس قیص میں آپ ﷺ کی وفات ہوئی اس قیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا۔

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں آنحضرت ﷺ کے کفن میں قیص نہ ہونے کی تصریح ہے

دلائل احناف: (۱) عن ابن عباسؓ قال کفن رسول اللہ ﷺ فی ثلثة اثواب نجرانية الحلة ثوبان والقميص الذي مات فيه (ابوداؤد ج ۲ ص ۹۳) (۲) عن جابرؓ قال کفن رسول اللہ ﷺ فی ثلثة اثواب قميص وازار ولفافة (کامل لابن عدی) (۳) عن عبد اللہ بن مغفلؓ انه عليه السلام کفن فی قميصه (۴) عن شداد بن الہادؓ ان رجلا من الاعراب جاء الى النبی ﷺ فامن به ثم مات فکفنه النبی ﷺ فی جبة النبی ﷺ (طحاوی) (۵) آپ ﷺ نے اپنی زندگی میں جنکو کفن دیا ہے اس میں قیص کا ذکر ہے جیسے عبد اللہ بن ابی کو آپ ﷺ نے اپنی قیص کفن کیلئے عطا فرمائی تھی (۶) صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ انسان عادیۃً اپنی زندگی میں تین کپڑوں میں رہتا ہے لہذا موت کے بعد بھی ان میں رہنا چاہیئے۔

جوابات: (۱) نبی کریم ﷺ کی کفن میں قیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین و تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اس لئے حضرت ابن عباسؓ کا روایت رائج ہے جس میں قیص کا اثبات ہے، (۲) آنحضرت ﷺ کے کفن کا حال : صحابیات کے صحابہؓ کو زیادہ معلوم ہے لہذا عبد اللہ بن عباسؓ اور جابرؓ وغیرہ کی روایات

عائشہؓ کی روایات کے مقابلہ میں رائج ہوگی (فتح القدیر ج ۲ ص ۷۷، العلین ج ۲ ص ۲۳۲، اوجز المسالک، درس ترمذی وغیرہ)

عورت کا کفن: عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا سنت ہے، قمیص، چادر، دوپٹہ،

لقافہ اور سینہ بند،

دلیل: عن لیلی بنت قائف قالت کنت فیمن غسل ام کلثوم ابنة رسول الله ﷺ عند وفاتها فکان اول ما اعطانا رسول الله ﷺ الحقاء (چادر) ثم الدرع (قمیص) ثم الخمار ثم الملحفة ثم ادرجت بعد فی الثوب الاخر (ابوداؤد ج ۲ ص ۹۳) محرم کے کفن کا مسئلہ: محمد رشید: عن عبد الله عباس وکفونہ فثوبیه ولا تمسوه بطیب۔ (مشکوٰۃ ج ۲ ص ۱۷۱)

مسئلہ خلائیہ: مذاہب: (۱) شافعی، احمد اور احناف کے نزدیک اگر کوئی شخص حالت احرام میں سر جائے تو وہ اپنے احرام پر باقی رہتا ہے لہذا اسکے احرام کے دونوں کپڑوں میں دفن کیا جائیگا اور اس کا سر ڈھانکا اور خوشبو لگا نا درست نہیں یہ عثمان غنیؓ اور ابن عباسؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک محرم میت کا حکم دوسرے حلال مردوں کی طرح ہے۔ دلیل شوافع وحنابلہ: حدیث الباب ہے،

دلائل احناف وموالک: (۱) عن ابن عباسؓ عن رسول الله ﷺ فی المحرم یموت قال خمر وہ (دارقطنی) (۲) عن عائشہؓ اصنعوا به ماتصنعون بموتناکم (موطما لک) (۳) اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة الا من صدقة جاریة او علم ینتفع به او ولد صالح یدعوله (مسلم ج ۲ ص ۴۱) لہذا بعد الموت اس کا احرام ختم ہو گیا (۴) حسن بصریؒ فرماتے ہیں اذا مات المحرم فهو حلال (۵) حضرت عائشہؓ سے منقول ہے اذا مات المحرم ذهب احرام صاحبکم، وغیرہ

جوابات: (۱) یہ خصوصیت پر محمول ہے اس پر چند قرآن ہیں (الف) اغسلوا بعدہ فرمایا حالانکہ یہ محرم کیلئے منع ہے (ب) مسلم شریف ج ۱ ص ۳۸۴ میں آتا ہے لا تمسحوا ووجہہ

مدرس: عنه (ابى سعيد) إذا رأيتم الجنازة فقوموا - (مشكاة ١٢٥/١)

مسئلہ خلافت: مذاہب: (۱) احمدؒ، اوزاعیؒ اور اسحاقؒ کے نزدیک جو لوگ جنازہ کے ساتھ چلیں ان پر اعتناق رجال سے زمین پر رکھنے تک کھڑا رہنا واجب ہے (۲) ابن حبیب ماکلیؒ اور ابن ماجہؒ کے نزدیک جنازے کیلئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے اور ابن حزمؒ قیام کے استحباب کا قائل ہیں (۳) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، اور مالکؒ کے نزدیک کھڑا ہونے کا حکم منسوخ ہے اور صحیح چلنے والوں کے لیے زمین پر رکھنے سے پہلے بیٹھنا جائز ہے

دلائل فریق اول: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی ہریرۃؓ قال مَوَّ النبی ﷺ بجنازة لقام ولال قوموا فان الموت فزعاً،

روايل الحمير: (١) عن علي بن ابي طالب عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا بالقيام في الجنائز ثم جلس بعد ذلك فأمرنا بالجلوس (مشكوة ج ١ ص ١٣٤) (٢) عن علي بن ابي طالب عليه السلام قال: كان يقوم للجنائز ثم جلس بعد (مسلم)

جواب: (۱) جتاڑے کیلئے کھڑے ہونیکا حکم احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے،

(۶) ابن حزم ان احادیث کو استحباب پر حمل کرتے ہیں

عمر بن الخطاب: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ نعى للناس النجاشي اليوم الذي

مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات - (مشکوٰۃ ص ۱۴۴)

تشریح: نجاشی حبشہ کے بادشاہوں کا لقب ہے یہاں نجاشی سے اصحٰمہ مراد ہے جو عہد

نبوی میں حبشہ کا بادشاہ تھے اور یہ پہلے تو دین نصاریٰ کے پیرو تھے مگر بعد میں آنحضرت ﷺ کی رسالت پر ایمان لائے اسلام اور مسلمانوں کے بہت خدمت کئے ہیں،

اس حدیث سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔

(۱) صلوٰۃ جنازہ فی المسجد کا مسئلہ: مذاہب (۱) مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا منع

اور مکروہ ہے۔ حنفیہ اور موالک: نہ یک، پھر حنفیہ میں سے علامہ ابن ہمام کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور صحیح قول کے مطابق اگر جنازہ مسجد کے باہر ہو تب بھی مکروہ ہے جبکہ کی تنگی اور بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے (۲) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو

دلائل احناف و موالک: (۱) حدیث الباب کہ آنحضرت ﷺ نے جنازہ پڑھنے کیلئے عید گاہ تشریف لے گئے اگر مسجد نبوی میں پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو اتنی تکلیف گوارا کر کے باہر نہ جاتے، (۲) ابی ہریرہؓ کی حدیث قال من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شئ له وفی رواية فلا اجر له (ابوداؤد، احمد، طحاوی، بسند جید) (۳) مدینہ طیبہ میں جنازہ گاہ مسجد سے الگ مقرر ہوتا ہے

دلیل شوافع و حنابلہ: عن ابی سلمة بن عبد الرحمن ان عائشة لما توفی سعد بن ابی وقاص قالت ادخلوا به المسجد حتی اصلى علیه فانحر دالک علیها فقالت واللہ لقد صلی رسول اللہ ﷺ علی ابنتی بیضاء فی المسجد سهیل واخیه (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۵)

جواب: تمام صحابہ و تابعین کا انکار کرنا خود عدم جواز اور نسخ کی دلیل ہے باقی آنحضرت ﷺ کا فعل کسی عذر کی وجہ سے تھا، کہ آپ ﷺ مختلف تھے یا بارش کی حالت تھی، لیکن عائشہؓ نے اس حکم کو عام سمجھ لیا تھا، تو یہ ان کا اجتہاد تھا۔

(۲) غائبانہ صلوٰۃ جنازہ کا مسئلہ: آپ ﷺ نے نجاشی پر غائبانہ نماز پڑھی اب

امت کیلئے اس کا کیا حکم ہے اس پر ائمہ کا اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شوافع اور احمد (فی روایۃ) کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع ہے

(۲) احناف، موالک، احمد (فی روایۃ) اور جمہور فقہاء کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں

اور امام بخاریؒ کی رائے اور ان کا دحان بھی یہ ہے کہ غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں ہے (لامع الدراری)

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے (۲) حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے معاویہ المزینی اللیشی صحابی پر تبوک میں نماز جنازہ پڑھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی

دلائل احناف: (۱) آنحضرت ﷺ کا عام تعامل یعنی بے شمار صحابہ کرام مختلف شہروں میں وفات پائے ہیں اور جنگ میں جام شہادت نوش فرمائے ہیں ان میں سے آپ کے محبوب ترین صحابہ کرام میں ستر قراء صحابہ کو بیر معونہ میں شہید کر دی گئیں ہیں لیکن آپ ﷺ نے ان پر غائبانہ جنازہ کی نماز نہیں پڑھی علامہ ابن القیم لکھتے ہیں لم یکن من ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ علی کل میت غائب فقد مات خلق كثير من المسلمین وهم غیب فلم یصل علیہم (لامع الدراری ج ۴ ص ۴۳۳) قریب قریب یہی مضمون علامہ ابن ہام حنفیؒ نے فتح القدیر ج ۱ ص ۴۵۶ میں تحریر فرمایا ہے واضح رہے کہ آپ ﷺ کے معمولات اور طرز عمل سے جس طرح کسی فعل کی مشروعیت اور سنیت ثابت ہوتی ہے اسی طرح کسی فعل کے اسباب و تقاضے کی باوجود آپ کے ترک فعل پر مواظبت و مداومت سے بھی امت کے لئے اس فعل کی عدم مشروعیت اور عدم سنیت ثابت ہوتی ہے کما صرح ابن تیمیہ و ترقیہ سنة کما ان فعله سنة حالانکہ آپ کا ارشاد یہ تھا لا یسموت احدکم الا اذ ننمونی به فان صلوتی علیہ رحمة له (۲) تعامل صحابہ یعنی خلفاء راشدین کے ادوار میں بہت سے صحابہ مختلف بلاد میں انتقال ہوئے لیکن خلفاء راشدین نے ان پر غائبانہ نماز نہیں پڑھی اور نہ کسی نے حدیث نجاشی وغیرہ سے غائبانہ نماز جنازہ کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے (۳) نیز نماز کیلئے میت کا سامنے ہونا ضروری ہے چنانچہ علامہ شافعی لکھتے ہیں و شرطها ایضا حضورہ و وضعه امام المصلی فلا تصح علی غائب (ج ۲ ص ۲۰۹) لہذا غائبانہ نماز غیر مشروع اور ناجائز ہے (۴) آپ ﷺ کی وفات کے موقع پر بہت سے صحابہ کرام مدینہ سے باہر دوسرے ملکوں میں تھے جو کہ آپ ﷺ کی تدفین کے بعد دوسرے تیسرے روز مدینے پہنچے ہیں لیکن صحابہ کرام کی کسی جماعت سے یا کسی فرد سے یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے مدینہ سے باہر آپ ﷺ پر غائبانہ نماز جنازہ پڑھی ہے بلکہ صرف مدینہ میں حاضر اور موجود لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی ہے جو اسی روز پہنچ پائے ہیں جبکہ آپ ﷺ

سے زیادہ کون مستحق تھا کہ اس پر عابنانہ نماز جنازہ ادا کی جائے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام صحابہ کرام یہی سمجھتے تھے کہ عابنانہ نماز مشروع نہیں ہے اور یہ کہ نجاشی کا واقعہ خصوصیت پر محمول ہے اس واسطے کسی نے بھی اس پر استدلال کر کے عابنانہ نماز جنازہ پڑھنے کی خواہش ظاہر نہیں کی

جوابات: (۱) علامہ انور شاہ کشمیری تحریر فرماتے ہیں عابنانہ نماز جنازہ سوائے نجاشی کے واقعہ کے کسی موقع پر آپ سے ثابت نہیں ہے لہذا یہ آپ کے ساتھ خاص تھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کے بارے میں ائمہ حدیث کا اختلاف ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ واقعہ محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہے (فیض الباری ج ۲ ص ۴۶۹) اور اگر اس واقعہ کو صحیح تسلیم کیا جائے تو حدیث طبرانی سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کا نماز جنازہ پڑھنا عابنانہ نہ تھی کیونکہ حدیث کے الفاظ یہ ہے کہ جنازہ کا تختہ آپ کے سامنے لایا گیا تھا اور آپ نے گویا جنازہ حاضر پر نماز ادا کی ہے اور اگر یہ نماز عابنانہ ہوتی تو جبرئیل علیہ السلام کا ان سے یہ سوال کرنا کہ آپ اس پر نماز جنازہ پڑھنا چاہتے ہیں تو میں زمین کو سمیٹ دوں تا کہ جنازہ آپ کے سامنے ہو جائے وغیرہ گفتگو بے معنی ہو جاتی ہے کیونکہ عابنانہ نماز مشروع ہونے کی صورت میں زمین کو سمیٹنے کا کوئی فائدہ نہ تھا یہ تو آپ ﷺ کے معجزات اور خصوصیات میں سے تھا لہذا اس حدیث سے عابنانہ نماز جنازہ پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے (جواہر الفتاویٰ) علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں وبالجملۃ لا نترک سنة فاشیة مستمرة لأجل الوقائع الجزئية التي لم تنكشف وجوهها ولم تدر اسبابها (فیض الباری ج ۲ ص ۴۷۱)

(۲) نجاشی کا جنازہ عابنانہ نہ تھی چنانچہ ابن حبان نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ وہم لا یظنون الا ان جنازته بین یدیه (ابن حبان فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۵۵) یعنی صحابہ کرام یہ سمجھ رہے تھے کہ آپ ﷺ کے سامنے نجاشی کا جنازہ حاضر تھا اس طرح فتح الباری ج ۳ ص ۱۸۸ میں ہے کہ ہم (صحابہ) نے آپ کے پیچھے نماز جنازہ پڑھی اس حال میں کہ دیکھ رہے تھے کہ اس کا جنازہ ہمارے سامنے ہے یعنی جنازہ مجزا طور پر آپ ﷺ کے سامنے حاضر کر دیا گیا تھا، نیز ابن عباسؓ سے مروی ہے کشف للنبی ﷺ عن سریر النجاشی حتی راہ وصلیٰ علیہ (مرقات ج ۲ ص ۴۶)

ایک شبہ اور اس کا جواب: باقی رہا یہ شبہ کہ جمہور فقہاء کے نزدیک اگر غائبانہ نماز جنازہ جائز نہیں ہے تو حرمین شریفین اور بعض دوسرے ممالک میں موقر علمائے کرام اور عامۃ الناس غائبانہ نماز جنازہ کیوں پڑھتے ہیں؟ تو اس کا جواب تو بالکل واضح ہے کہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور اکثر اہل علم اس کو ناجائز اور غیر مشروع سمجھتے ہیں جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق وہ اسے جائز تصور کرتے ہیں۔۔۔۔ اور چونکہ اس وقت حرمین شریفین کے ائمہ حنبلی یا شافعی ہوتے ہیں اور مقامی نمازیوں کی اکثریت بھی حنبلی یا شافعی ہوتی ہے اس لیے وہ غائبانہ نماز جنازہ پڑھتے ہیں جبکہ حکومت بھی تقریباً انھیں لوگوں کی ہے لہذا کسی ایک مذہب والے عمل کو پوری دنیا کی امت مسلمہ پر حجت قرار نہیں دیا جاسکتا دوسرے کے لئے حجت بن سکتا ہے اور دوسری یہ بات کہ اختلاف سے بچنے کی غرض سے یا سیاست غائبانہ نماز جنازہ پڑھنے کا کیا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نماز جنازہ کوئی سیاسی مسئلہ نہیں ہے بلکہ خالص دینی فریضہ اور عبادت ہے لہذا جہاں پر اس کی مشروعیت ہے اس کو عبادت اور فریضہ دینی کی نیت سے ادا کرنا ضروری ہے سیاست یا سیاسی فوائد کی نیت سے ادا کرنا ناجائز اور باطل ہے،

(۳) تکبیرات جنازہ: مسئلہ خلافتیہ مذاہب: (۱) ابن ابی لیلیٰؒ صاحب معاذ بن جبلؒ اور ابو یوسفؒ (فی رولیتہ) کے نزدیک جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں (۲) ابن عباسؒ اور زر بن حبیشؒ سے سات تکبیرات منقول ہیں (۳) ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک چار تکبیرات ہیں،
ولیل ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ: (۱) عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال کان زید بن ارقم یکبر علی جنازتنا اربعاً وانہ کبر علی جنازة خمساً فسا لنا فقال کان رسول اللہ ﷺ یکبرھا (مسلم مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۵) (۲) عن ابن مسعودؓ انہ صلی علی جنازة فکبر خمساً فسالته فقال کان النبی علیہ السلام یکبرھا،

ولائل ائمہ اربعہ: (۱) حدیث الباب (۲) انہ علیہ السلام صلی العیدین باربع تکبیرات وقال احفظو هن اربع تکبیرات مثل تکبیرات الجنائز (طحاوی) (۳) عن ابن عباسؓ قال اخر جنازة صلی علیہا النبی ﷺ کبر علیہا اربعاً (بیہقی)

جوابات: (۱) روایات میں آنحضرت ﷺ سے چار سے لیکر نو تکبیرات تک ثابت ہیں لیکن عمرؓ کے زمانہ میں چار تکبیرات پر صحابہ کا اجماع ہو گیا (احمد بیہقی) لہذا وہ روایات ابتداء پر محمول ہیں (۲) وہ منسوخ ہیں کما مرفی حدیث ابن عباسؓ وروی الحاکم والطبرانی والبیہقی آخر ما کبر النبی ﷺ علی الجنائز اربع تکبیرات وکبر عمرؓ علی ابی بکرؓ اربعاً وکبر ابن عمرؓ علی عمرؓ اربعاً وکبر الحسن علی علیؓ اربعاً وکبر الحسین علی الحسنؓ اربعاً وکبرت الملائکۃ علی ادم علیہ السلام اربعاً (حاشیہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۵، وجز المسالک ج ۲ ص ۴۴۱ وغیرہا)

حمید بن محمد: عن طلحة بن عبد الله بن عوف قوله فقر أفتاحه الكتاب فقال لتعلموا انها سنة، (مشکوٰۃ ص ۱۴۵)

مسئلہ خلافتیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، احنفؒ، کے نزدیک تکبیر اولیٰ میں سورۃ فاتحہ کی قرأت مسنون ہے اور ایک روایت کے مطابق واجب ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ، ابن سیرینؒ وغیرہم کے نزدیک فاتحہ کا پڑھنا بیت قرأت درست نہیں البتہ بیت دعا وثنا درست ہے وروایت شریکائی مستحب ہے،

دلائل شوافع: (۱) اثر الباب (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی علیہ السلام قرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۶) (۳) اسی حدیث ام شریکؓ قالت امرنا النبی ﷺ ان نقرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب (ابن ماجہ) اس طرح اور بھی چند آثار ہیں،

دلائل ابوحنیفہؒ، مالکؒ وغیرہما: (۱) مالک عن نافع ان عبد الله بن عمرؓ كان لا يقرأ فی الصلوة علی الجنائز (موطا مالک) (۲) قال مالکؒ قراءة فاتحة الكتاب فيها ليس بمعمول به فی بلدنا بحال (ابن رشد فی بدایۃ المجتہد) یہاں بلدنا سے مراد مدینہ ہے جو صحابہ و تابعین کا مرکز تھا، لہذا تعامل اہل مدینہ سے عدم قرأت ثابت ہوا (۳) تعامل اہل کوفہ بھی عدم قرأت فاتحہ پر ہے (۴) عن عبد الرحمن بن عوفؓ وابن عمرؓ انهما

قالا ليس في الجنازة قراءة شيء من القرآن، اسطرح اوجز المسالك ج ۲ ص ۳۶۶ میں اور چند آثار منقول ہیں (۵) عن جابرؓ قال ما اباح (ای لم يتعين) لنا رسول الله ﷺ ولا ابوبکرؓ ولا عمرؓ في الصلوة على الميت بشئ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۹۴) جوابات: (۱) حدیث ام شریک کے متعلق حافظ ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ اسکی سند میں ضعف ہے، الحاصل نماز جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کے سلسلے میں جتنی روایات پیش کی جاتی ہیں حدیث الباب کے علاوہ سب ضعیف ہیں (الف) مثلاً طبرانیؒ نے ام عقیفؓ سے جو روایت نقل کی ہے اسکی سند میں عبدالمعظم نام کا ایک ضعیف راوی ہے اور (ب) اسماء بنت یزید سے جو روایت نقل کیا ہے اس میں معطل بن حمران ضعیف راوی ہے، (ج) امام شافعیؒ نے کتاب الام میں حضرت جابرؓ سے جو روایت کی ہے اسکی سند میں ابراہیم بن ابویحییٰ متروک ہے اور عبد اللہ بن محمد عقیل بہت ضعیف راوی ہے اور (د) طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ابو ہریرہؓ سے جو روایت نقل کیا ہے اسکی سند میں ہاض بن قاسم مجہول ہے (۵) نیز معجم اوسط میں ابن عباسؓ سے جو روایت کی اسکی سند میں یحییٰ بن یزید بن عبد الملک نوفل ضعیف ہے، مذکورہ قرینہ سے انکے دلائل دعا و ثاپ محمول ہیں کما قال الطحاوی لعل قراءة الفاتحة كانت على وجه الدعاء لا على وجه التلاوة یعنی دعا کی سنت، فاتحہ سے بھی ادا ہو جاتی ہے (۳) اثر الباب میں سنہ کے معنی الطریقتہ المسلموۃ فی الدین وہ قال الطحطاوی (حاشیہ مشکوۃ) (۴) یا سنہ سے مراد سنت نبویؐ نہیں بلکہ سنت استنباطی مراد ہے چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں لکھا ہے کہ بعض وقت صحابی النہ کے لیے سنت استنباطی مراد لیتے ہیں حدیث ابن عباسؓ کے متعلق ترمذیؒ فرماتے ہیں هذا حديث ليس اسناده بذلك القوی و ابراہیم بن عثمان الراوی منکر الحديث (العلیق ج ۲ ص ۲۴۱ اوجز المسالك ج ۳ ص ۳۵۵)

محمد بن سمرہ بن جندبؓ عن سمرہ بن جندبؓ فقام وسطها۔ (مشکوۃ ص ۱۴۵)
تحقیق وسط: وسط سکون السین دو طرف کے درمیانی جس کسی حصہ کو کہا جاتا ہے اور وسط فتح السین بالکل درمیانی حصہ (جو مرکز ہو) پر اطلاق ہوتا ہے اسلئے کہا جاتا ہے الساکن متحرک والآخر ساکن، یہ متفق علیہ بات ہے کہ امام جنازہ کے بالکل متصل کھڑا نہ ہو بلکہ کچھ فاصلہ پر کھڑا ہو،

موقف الامام فی الجنائزہ کا مسئلہ: موقف الامام کے متعلق اختلاف ہے،

مذہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک مرد کے وسط اور عورت کے منکبین کے برابر کھڑا ہونا چاہئے (۲) شافعیؒ، احمدؒ، ابوحنیفہؒ (نی روایہ) کے نزدیک مرد کے سر اور عورت کی وسط کے برابر کھڑا ہونا چاہئے اور وسط بدن سینہ ہے (۳) احناف کے نزدیک امام دونوں کے سینے کے برابر کھڑا ہو علامہ ابن ہمامؒ نے اس روایت کو رائج قرار دیا ہے،

دلیل مالکؒ: یہ ہے کہ اس صورت میں زیادہ تسر ہوتا ہے

ولائل شوافع: (۱) حدیث الباب (۲) عن انسؓ انه قام عند رأس الرجل فکبر ازم

تکبیرات ثم جئت بالمرأة الانصارية فقام النبی علیہ السلام عند عجیزها (ابوداؤد ج ۲ ص ۴۵۵) (۳) عن نافع ابی غالب قال صلیت مع انس بن مالکؓ علی جنازة رجل فقام حیاں راسه (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۷) (۴) نیز ایمان دماغ میں رہتا ہے وہ نماز جنازہ کی سفارش کا سبب ہے،

ولائل احناف: (۱) عن نافع ابی غالب قال صلیت خلف انس علی جنازة

فقام علی حیاں صدره (مسند احمد) (۲) عن ابراهیم النخعی قال یقوم الرجل الذی یصلی علی الجنائزہ عند صدرها (۳) سینہ قلب کا محل ہے اور قلب کے اندر نور ایمان ہوتا ہے لہذا اسکے پاس کھڑا ہونا اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ شفاعت اسکے ایمان کی وجہ سے کی ہے (ہدایہ)

جوابات: (۱) احادیث کے مقابلے میں قیاس مالک معتبر نہیں، (۲) حدیث الباب

میں وسط کو اگر بالسکون پڑھا جائے تو مطلق درمیانی حصہ مراد ہوگا جس میں سینہ بھی داخل ہے (۳) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اعضاء کے اعتبار سے دراصل سینہ ہی وسط ہے بایں طور کہ سینہ کے اوپر سر اور ہاتھ ہیں اور سینہ کے نیچے پیٹ اور پاؤں ہیں (۴) اور حدیث انسؓ میں عجیز تھا جو لفظ ہے اس سے یہ مراد بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ اس موقع پر سینہ کے سامنے کولہو کی طرف تھوڑا مائل کھڑے ہوئے ہونگے چونکہ یہ دونوں حصے آپس میں بالکل قریب ہیں اسلئے راوی نے یہ گمان کر لیا ہو کہ کولہوں کے مقابل کھڑے تھے (۵) امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت امام شافعیؒ کے

مانند ہے جن طرح اسی حدیث میں مذکور ہیں لہذا جواب کی ضرورت نہیں (۶) نافع بن ابی غالب کی حدیث جس میں خیالِ رأسہ کا لفظ آیا ہے روایت مسند احمد کے برخلاف ہے کما مرانفانی دلائل الاحناف لہذا اس سے استدلال درست نہیں (۷) یا اس سے مراد سر کی طرف تھوڑا سا میلان ہے (فتح الملہم ج ۲ ص ۵۰۳، مرقاۃ ج ۴ ص ۴۹، بذل الحجۃ ج ۴ ص ۲۰۵ وغیرہ)

صلوۃ علی القبر کا مسئلہ: فی حدیث ابی ہریرۃؓ فقال دلونی علی قبرہ فدلّوہ الخ، حضور ﷺ نے فرمایا اچھا مجھے اسکی قبر بتادو کہ کہاں ہے؟ آچکوجب اسکی قبر بتادی گئی تو آپ نے اسکی قبر پر نماز پڑھی، اگر میت بغیر نماز جنازہ دفن کی گئی تو اسکی قبر پر نماز پڑھی جائے جس پر حدیث الباب دال ہے لیکن یہ نماز پڑھی جانا میت کے پھٹنے سے پہلے ہے اور اسکی شناخت میں غالب رائے معتبر ہے اگرچہ ابو یوسفؒ نے اسکی مدت تین روز بتایا ہے کیونکہ لاش کا خراب ہونا احوال میت اور موسم و مکان کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے مثلاً موٹا شخص دبلے کی نسبت اور گرمی کے موسم میں سردی کی نسبت جلدی سڑ جاتا ہے بہر حال غالب گمان ہی معتبر ہے،

راعیتراض: آنحضرت ﷺ نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر نماز پڑھی ہیں؟

جوابات: (۱) اصل میں آنحضرت ﷺ نے شہداء احد کیلئے دعا کی ہے جسکو لفظ صلے سے تعبیر کیا گیا ہے (۲) شہداء چونکہ زندہ ہیں انکے اجسام صحیح سالم ہیں اس لئے انکی قبروں پر اگر حقیقہ نماز بھی پڑھی گئی تو کوئی حرج نہیں،

مذاہب: (۱) امام مالکؒ کے نزدیک صلاۃ علی القبر مطلقاً ناجائز ہے خواہ اس سے پہلے نماز پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو، (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا اس کے لیے صلاۃ علی القبر جائز ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک صرف دو صورت میں جائز ہے (۴) دلی میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا (ب) جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا ہو ان دو صورتوں کے سوا کسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک صلاۃ علی القبر جائز نہیں ہے اور وہ جواز اتنی مدت تک ہے جب تک میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں اور اسکی کوئی متعین مدت مقرر نہیں۔

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب کیونکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید صحابی مذکور کو صلوٰۃ جنازہ پڑھ کر دفن کیا گیا تھا، (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ رأى قبر امتیذا (منفردا) فصف أصحابه فصلی علیہ (ترمذی) قال احمد صح مست وقائع للصلوة علی القبر (عرف الشذی ص ۳۸۴)

دلائل احناف: (۱) محدودے چند مقامات کے علاوہ لاکھوں قبروں پر صحابہ کرام کا گذر ہوتا اور اعادۃ صلوٰۃ جنازہ کا ثبوت نہ ملتا عدم اعادہ کی دلیل ہے (۲) عن نافع عن ابن عمرؓ انه كان اذا انتهی الی جنازة قد صلی علیہ دعا وانصرف ولم يعد الصلوة (الجوہر النبی ج ۳ ص ۴۸)

جوابات: (۱) واقعات مذکورہ نبی علیہ السلام کی خصوصیت ہیں کیونکہ حدیث الباب کا آخری جز ان هذه القبور مملوءة ظلمة وان الله ينور هالهم بصلوتی اس پر دل ہے، یعنی آپ ﷺ پر تنویر قبر موقوف تھی اسلئے آپ نے اعادۃ صلوٰۃ کی، (۲) انه امرهم ان يؤذنه فلما لم يعلموه وهو الامام فانها دفنت بغير صلوٰۃ (۳) وفي النموذج اللبيب للسيوطی ان الاحناف يقولون ان جنازة مالا تتأدى ولا تسقط في المدينة ما لم يكن النبي في اداءها قال المحدث انور شاه الكشمیری فاذا نقول ان صلوته عليه السلام كانت صلوٰۃ الولی لانه ولی المؤمنین كما يشير اليه القرآن والاحاديث ويجوز للولی اعادۃ صلوٰۃ الجنائز (عرف الشذی ص ۳۸۵) وقال الملا علی القاری فیقول الی ان صلوٰۃ الجنائز فی حق فرض عین وفي حق غیره فرض كفاية وبه يظهر وجه ما فی رواية من صلوته عليه السلام علی قبر مسکينة غير ليلة دفنها وفي مرسل سعيد بن المسیب انه ﷺ صلی علی ام سعد بعد شهر لانه كان غائبا عند موتها (مرقاۃ ج ۲ ص ۴۵۰، اوجز المسالك ج ۲ ص ۴۵۰) (فيه ما فيه)

صلوة علی الشہداء: حمید رشتی: عن جابرؓ وامر بدفنه بدمائهم ولم یصل علیہم، (مشکوٰۃ ص ۱۴۶)

مسئلہ خلا فیہ: مذاہب: (۱) شافعی، مالک، اور احمد کے نزدیک شہداء پر صلوٰۃ جنازہ نہ پڑھی جائیگی نہ وجوہاً نہ استحباباً (۲) احتاف، ثوری، ابن ابی لیلیٰ، احمد والحنفی روایت اور اہل حجاز کے نزدیک وجوہاً پڑھی جائیگی،

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں تصریح ہے کہ شہداء احد پر نماز نہیں پڑھی گئی (۲) عن انس ان شہداء احد لم یغسلوا ودفنوا بد ما نھم ولم یصل علیھم (ابوداؤد) (۳) قوله تعالیٰ ولا تحسن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتاً بل احياء الخ یہاں تو انکو احياء کہا گیا نماز تو مردوں پر ہوتی ہے نہ کہ زندوں پر، (۴) جنازہ کی نماز شفاعت اور مغفرت کیلئے ہوتی ہے السیف محاء للذنوب وغیرہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہداء غسل و نماز وغیرہ سے مستثنیٰ ہیں،

دلائل احتاف وغیرہ: (۱) حدیث ابن عباسؓ اتی بقتلی أحد النبی علیہ السلام یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة و حمزة هو کما ہویر فعون وهو کما هو موضوع (ابن ماجہ ص ۱۰۹) (۲) حدیث عقبہ بن عامرؓ ان النبی ﷺ خرج یوما فصلی علی اهل احد صلواتہ علی المیت (بخاری) (۳) عن عطاء بن ابی رباح قال ان النبی ﷺ صلیٰ قتلی أحد (ابوداؤد) گویہ روایت مرسل ہے مگر جمہور محدثین کے نزدیک مرسل حدیث حجت ہے بالخصوص جبکہ اسکے مؤیدات بھی موجود ہوں، (۴) اسطرح شداد بن الہاد کی حدیث ان رجلاً من الاعراب جاء الی النبی ﷺ فامن به واتبه ثم هاجر ثم هزم النبی ﷺ فاستشهد فکفنه النبی ﷺ فی جبة النبی ﷺ ثم قدمه فصلی علیہ (طحاوی، نسائی) (۵) فتوح شام کے متعلق واقدی سے روایت ہے کہ وہاں ایک سو تیس مسلمان شہید ہو گئے تھے حضرت عمرو بن العاصؓ نے تمام ساتھیوں کو لیکر نماز پڑھی انکے ساتھ تقریباً نو ہزار صحابہ اور تابعین تھے، (۶) عن جابرؓ قال فقد رسول اللہ ﷺ حمزة حين جاء الناس من القتال ثم جی بجمزة فصلی علیہ (نیل الاوطار ج ۳ ص ۴۶) اسطرح اور بھی متعدد دلائل ہیں
جوابات: (۱) احادیث کے مابین تعارض ہے تو اذا تعارضتا سقطا کی بنا پر اصل یعنی نماز پڑھنے کی طرف رجوع کریں، (۲) احادیث مثبتہ احادیث نافیہ سے راجح ہوتی ہیں اسلئے

دلائل احناف رائج ہیں (۳) حدیث الباب اور حدیث انسؓ میں جوں بصل ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جزہ کی طرح ان پر نماز نہیں پڑھی یعنی جسطرح حمزہؓ پر بار بار ستر مرتبہ پڑھی اسی طرح دوسرے شہداء پر نہیں پڑھی مگر ہر ایک پر ایک ایک بار پڑھی گئی (۴) قرآن حکیم میں شہداء کو احکام اخروی کے اعتبار سے احیاء کہا گیا نہ احکام دنیوی کے اعتبار سے اور نماز جنازہ احکام دنیوی میں داخل ہے (۵) صلوٰۃ جنازہ کا مقصد صرف شفاعت اور مغفرت نہیں بلکہ رفع درجات وغیرہ بھی ہے اور نماز بچوں کیلئے بھی پڑھی جاتی ہے حالانکہ وہ گنہگار نہیں اور نبی علیہ السلام پر بھی پڑھی گئی حالانکہ آپ سید المصومین ہیں لہذا دلیل عقلی صحیح نہیں (التعلیق ج ۲ ص ۲۳۴، مرقاة ج ۴ ص ۵۴، بذل المجموع ج ۴ ص ۱۹۰ وغیرہ)

سمری عن المغيرة بن شعبه ان النبي ﷺ قال الراكب يسير خلف الجنائز، نبی علیہ السلام نے فرمایا سوار جنازہ کے پیچھے چلے،

تشریح: بلا عذر سوار ہو کر جنازہ کے ساتھ چلنا مکروہ ہے اور پیدل چلنا افضل ہے جیسا کہ حدیث ثوبانؓ میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک جنازہ میں لوگوں کو سوار دیکھا فرمایا کیا نہیں حیا کرتے تم تحقیق کہ ملائکہ اللہ اپنے قدموں پر ہیں الخ (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۶) حدیث الباب عذر یا بیان جواز پر محمول ہے،

قولہ والسقط یصلی علیہ: السقط بضم السين وبکسرہ بم ناقص بچہ جو وقت سے پہلے گر جائے، اگر جنین پر چار ماہ نہ گزرے بلکہ اسکے قبل حمل ساقط ہو جائے تو بالاتفاق اس پر نماز جنازہ نہیں اگر چار ماہ مکمل ہونے کے بعد ساقط ہو اس میں اختلاف ہے،

نہاہ: (۱) احمدؒ اور اسلمیؒ وغیرہما کے نزدیک اگر بچہ چار ماہ اور ایک روایت میں چار ماہ دس دن کے بعد پیدا ہو تو بہر حال اس پر نماز جنازہ پڑھی جائیگی (۲) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک اگر بچہ کی زندگی صورت یا حرکت وغیرہ سے معلوم ہو جائے تب اس کی نماز پڑھی جائے ورنہ نہیں،

دلائل احمد واسحق: (۱) حدیث الباب (۲) وفی روایۃ قال الطفل یصلی علیہ (ترمذی، احمد، نسائی) یہ دونوں حدیث مطلق ہیں علامت حیاۃ وغیرہ کی قید نہیں (۳) روح چار ماہ کے بچے میں ڈال دی جاتی ہے اسلئے نماز پڑھی جانی چاہیے،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن جابرؓ مر فوعا الطفل لا یصلی علیہ ولا یوث ولا یورث حتی یمتھل (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۸) (۲) عن جابرؓ مر فوعا اذا متھل العصبی صلی علیہ وورث (نسائی) ان دونوں میں استہلال سے مراد آثار حیاۃ معلوم ہونا ہے

جوابات: (۱) حضرت جابرؓ کی حدیث مفصل ہے اور مفصل حدیث مجمل و مبہم پر حاکم و مقدم ہوتی ہے (۲) حدیث مطلق کو حدیث مقید پر حمل کیا جائے (۳) حدیث الباب میں سقط سے مراد طفل ہے بشرطیکہ اسکی زندگی محسوس ہو جائے نیز چار ماہ دس دن کی جو قید امام احمدؒ (نی روایت) لگاتے ہیں وہ تو کسی حدیث میں مذکور نہیں اور احمدؒ کی تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ نفس کے مقابلے میں قیاس پر عمل نہیں کیا جاسکتا (العلیق ج ۲، ص ۲۲۲، مرقاۃ ج ۳ ص ۵۶، بذل المجمود ج ۳ ص ۳۰۳ وغیرہا)

محمد بن یحییٰ: عن الزھری..... قال رایت رسول اللہ ﷺ وأبا بکرؓ وعمرؓ یمشون امام الجنائزۃ، (مشکوٰۃ ص ۱۶۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: جنازہ کے آگے پیچھے دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے
البتہ افضلیت میں اختلاف ہے (۱) ایک قول یہ ہے کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں امام بخاریؒ کا میلان اس طرف ہے، (۲) امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے (۳) امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً جنازے کے آگے چلنا افضل ہے۔ (۴) امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ براہیمؒ، نخعیؒ، سفیانؒ ثوریؒ، اوزاعیؒ، اسحاقؒ، اہل ظاہر کے نزدیک مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

دلائل شافعی: (۱) حدیث الباب: (۲) عن انسؓ کان النبی ﷺ یمشی امام الجنائزۃ وأبو بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ (ترمذی) (۳) عن زیاد بن قیس قال أتیت المدینۃ فرأیت أصحاب النبی علیہ السلام من المهاجرین والانصار یمشون امام الجنائزۃ

(نبہتی) (۴) جنازہ میں شرکت کر نیوالے سب لوگ میت مجرم کے فقہاء بکر جاتے ہیں اسلئے انکو آگے آگے چلنا چاہئے،

دلائل اُحناف وغیرہ: (۱) عن ابن مسعودؓ مرفوعاً الجنازة متبوعة ولا تتبع ليس معها من تقدمها (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۶) اسکے ایک راوی ابو ماجد کو امام ترمذیؒ نے مجہول کہا ہے مگر چونکہ وہ امام اعظمؒ کے زمانے کے بعد کا ہے لہذا اسکی جہالت قادر نہیں، نیز بڑے بڑے محدثین ثورثیؒ وابن عیینہؒ اور شعبہؒ بھی ان سے روایت کرتے ہیں پھر اس پر طائر طارکا اطلاق کسطرح موزون ہو (۲) عن ابي هريرةؓ مرفوعاً حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنائز (متفق علیہ) اتباع الجنائز پیچھے چلنے کو کہتے ہیں (۳) وفي حديث سهل بن سعد ان النبي عليه السلام كان يمشي خلف الجنازة (ابن مردی فی الکامل) (۴) عن عبد الرحمن بن ابزى قال كنت أمشي في جنازة فيها ابوبكرؓ وعمرؓ وعليؓ وكان ابوبكر وعمر يمشيان امام الجنازة وعلى يمشي خلفها فقلت لعلي اراك تمشي خلف الجنازة وهذان يمشيان امامها فقال علي لقد علمان: فضل المشي خلفها على المشي امامها كفضل صلاة الجماعة على صلاة الفردو لكنهما احبا ان يتيسرا على الناس (طحاوی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ بسند صحیح) (۵) عن طاؤس مرسلاً مامشي رسول الله ﷺ في جنازة حتى مات الا خلف الجنازة یہ روایت مشی خلف الجنازة کی مواعبت پر دال ہے (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۴۴۵) اسطرح اتباع الجنائز کے متعلق جتنی احادیث ہیں سب احناف کے مستدلات ہیں (۶) لان المشي خلف الجنازة اظهر وادخل في الاعتاظ والتفكر وأقرب الى المعاوضة اذا احتيج اليها وفيه اسماء الى انهم كالمودعين وشارة الى انه من السابقين وانهم من اللاحقين

جوابات: (۱) حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ اسکا مرسل اور متصل ہونے میں اختلاف ہے ابن المبارکؒ نے مرسل کو ترجیح دی ہے حالانکہ انکے نزدیک مرسل قابل

احتجاج نہیں (۲) یا ابو بکر و عمر جیسے حضرات حاملین ہونے کی حیثیت سے آگے جاتے تھے، (۳) اور انسؓ کی حدیث کے متعلق امام ترمذیؒ نے فرمایا سألتم محمد (ای البخاری) عن هذا الحديث فقال خطأ نیز امام رزینؒ نے حضرت انسؓ سے اس طرح روایت کی ہے انه قال انتم شفعاء فامشوا عن خلف وامام وبعين وشمال، لہذا حدیث انسؓ میں جب تعارض ہے تو اس سے امام الجنازہ کی انضیلت کس طرح ثابت ہو، احادیث مشی امام الجنازہ بیان جواز پر محمول ہیں (۵) نظم وضبط اور ازدحام پر محمول ہیں جیسا کہ حضرت علیؓ کا ارشاد (کما مرانفا) سے معلوم ہوتا ہے دلیل عقلی کا جواب یہ ہے میت کو مجرم قرار دینے میں بدظنی ہے بلکہ میت کو بطور ہدیہ وقفہ بدر بار ایزدی پیش کرتے ہیں اور دستور ہدیہ یہ ہے کہ پہلے پیش کر دیا جائے (مرقاۃ، التعلیق ج ۲ ص ۴۵ وغیرہما)

حمل جنازہ کی کیفیت: حدیث: فی شرح السنة حمل جنازة سعد بن

معاذ بن العمو دین - (مشکوۃ ص ۱۴۶)

مسئلہ خلا فیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک حمل جنازہ کا طریقہ مسنون یہ ہے کہ دو آدمی جنازہ اس طرح اٹھائیں اگلا آدمی اپنی گردن کی جڑ پر رکھے اور پچھلا آدمی اسکو سینہ پر رکھے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ شافعیؒ کے نزدیک تین آدمی جنازہ اٹھاوے دو جنازہ کے پیچھے کی جانب کور ہے اور ایک بین العمو دین ہو کر سامنے کے حصہ کو اٹھاوے اسکے بعد دوسرے لوگ اغانت کر سکتے ہیں (۲) احناف کے نزدیک میت کو چار پائیں پر اٹھائیں اور چار آدمی ان چار پائیوں کو پکڑیں،

دلائل شافعی: (۱) حدیث الباب ہے جس میں سعد بن معاذؓ کا جنازہ اس طرح اٹھایا

گیا ہے، (۲) عن عیسیٰ بن طلحة قال رأیت عثمان بن عفانؓ یحمل بین عمودی سریر امہ فلم یفارقه حتی وضعه (بیہقی فی سننہ الکبریٰ ج ۴ ص ۲۰) اس طرح اور بھی چند احادیث موقوفہ ہیں۔

دلائل احناف: (۱) عن انسؓ من حمل جوانب السریر الا ربع کفر الا

اربعین کبیرۃ (رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط) (۲) عن ابن مسعودؓ من اتبع الـ

بجوانب السریر الاربعہ ولی روایۃ بجوانب السریر کلہا فانہ من السنۃ (ابن ماجہ، بیہقی) (۳) روى محمد بن الحسن انبانا أبو حنیفۃ حدثنا منصور بن المعتمر قال من السنۃ حمل الجنازۃ بجوانب السریر الاربعۃ (مرقاۃ ج ۳ ص ۵۸) (۴) عن أبی ہریرۃ قال من حمل الجنازۃ من جوانبها الاربعۃ غفر له مغفرة موجبت ولی روایۃ فقد قضی الذی علیہ (مصنف عبدالرزاق)

(۵) دلیل عقلی: صاحب ہدایہ لکھتے ہیں اس میں تکثیر جماعت بھی ہے اگر جنازہ کے ساتھ کوئی آدمی نہ جائے تو چار حاملین لکر جماعت بھی پڑھ سکتے ہیں (۶) چار آدمیوں کے اٹھانے میں جنازہ کا اکرام بھی ہے کیونکہ جسکو ایک جماعت نے گردنوں پر اٹھایا ہے اسکے محترم ہونے میں کیا شبہ کیا جاسکتا ہے (۷) چار آدمیوں کے اٹھانے کی صورت میں میت کے زمین پر گرنے سے حفاظت بھی ہے۔

جوابات: (۱) شرح السنہ کی یہ حدیث ضعیف ہے قال النووی فی الخلاصۃ رواہ الشافعی بسند ضعیف ورواہ ابن سعد فی الطبقات بسند ضعیف، (۲) یہ واقعہ بتائیہ ہے جو حدیث کلی کے مقابلے میں مرجوح ہے، (۳) کثرت ملائکہ کی وجہ سے تنگی مکان پر محمول ہے (۴) یا قلت حاملین پر حمل کیا جائے (۵) عیسیٰ بن طلحہ کی حدیث میں ایک راوی اٹل ہے جسکے متعلق امام احمد اور نسائی نے کہا نہ متروک، ابن معین نے کہا نہ یس بشی لایکتب حدیثہ، (۶) ابن الہمام نے فرمایا انکے متدلات میں جو مرفوع ہے وہ ضعیف ہے اور بقیہ سب موقوف ہیں لہذا ابن مسعود کا قول فسانہ من السنۃ کی ترجیح ہونی چاہیے (مرقاۃ ج ۳ ص ۵۸ اطلاق ج ۳ ص ۲۶۶ وغیرہ)

بعد صلوة الجنازہ ہیئت اجتماعیہ کے ساتھ دعا کرنا بدعت ہے: محمد بن: عن

أبی ہریرۃ اذا صلیتم علی المیت فاخلفوا الہ الدعاء: جس وقت تم میت پر نماز پڑھو گے تو اسکے لئے دعا کو خالص کرو، قال الملا علی قاری یمکن أن یکون معناه اجعلوا الدعاء محاصلا لہ فی القلب وان کان عامافی اللفظ، صلوة جنازہ سے فراغت کے بعد قبل

الدفین بیت اجتماع کے ساتھ ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا مکروہ اور بدعت ہے کیونکہ اس طرح دعا کرنا آنحضرت ﷺ، صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں چنانچہ (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۸۳) میں ہے ان الدعاء بعد الجنائزہ مکروہ ولا يدعوا بعد التسليم اور قادی سراجیہ ص ۳۳ میں ہے اذا فرغ من الصلوة لا يقوم للدعاء اور مرقاة میں ہے ولا يدعوا للميت بعد صلوة الجنائزہ لانه يشبه الزيادة في صلوة الجنائزہ لیکن مبتدعین بعد الجنائزہ دعائے مروجہ پر اصرار کرتے ہیں اور بطور دلیل حدیث الباب کو پیش کرتے ہیں کہتے ہیں کہ صلیتم ماضی کا صیغہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ اخلاص دعا کا حکم نماز جنازہ کے بعد ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب کے معنی یہ ہیں اذا اردتم الصلوة علی الميت

فاخلصوا له الدعاء جیسا کہ اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا الخ اور فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اور واذا أتت أحدکم الجمعة فلیغتسل وغیرہ میں ارادہ کے معنی لئے جاتے ہیں، اسکا مزید قرینہ یہ ہے کہ تہمتی ج ۳ ص ۴۵ میں یہ حدیث باب الدعاء فی الصلوة علی الجنائزہ میں لائی گئی ہے اسلئے ابن حجرؒ نے فرمایا میت کیلئے دعا کرنا تکبیر ثالثہ کے بعد رکن ہے (مرقاۃ ج ۳ ص ۵۹) (۲) یہ روایت ائمہ مجتہدین کی نظر میں بھی تھی لیکن انہوں نے اس کے باوجود دعا کی نفی کی ہیں (۳) یا یہ انفرادی دعا پر محمول ہے،

باب دفن المیت

حدیث: ان سعد بن ابی وقاصؓ قال..... الحدود الی لحداء، (مشکوٰۃ ص ۱۸)

تشریح: لحد یہ ہے کہ قبر کے اندر قبلہ کی طرف گڑھے کر دیا جائے جسکو بغلی قبر کہتے ہیں شق یہ ہے چوڑی قبر کھود کر اس کے اندر ایک پتلی نالی سی بنا کر اس میں مردہ دفن کر دیا جائے جسکو صندوقی قبر کہتے ہیں۔

مذہب: (۱) احناف کے نزدیک بغلی قبر بنانا مسنون ہے بشرطیکہ زمین نرم نہ ہو (۲)

شوافع کے نزدیک شق مسنون ہے۔

دلیل احناف: عن ابن عباسؓ قال النبی ﷺ اللحد لنا (ای لہذہ الامۃ)

والشوق لغیرنا (لمن كان قبلنا من اهل الايمان) (ترمذی)

دلیل شواہد: توارث اہل مدینہ، کہ مدینہ والے مسلمان میت کیواسطے شق بناتے تھے نہ کہ لحد

جواب: مدینہ کا قبرستان جنۃ البقیع کی زمین نرم ہے اس میں لحد بنانا ممکن نہیں اسلئے شق

بنانے کو اختیار کرتے تھے، راقم الحروف کہتا ہے فی الحقیقت دونوں جائز ہیں شق کو مکروہ کہنا صحیح

نہیں کیونکہ نبی علیہ السلام کی قبر کھودنے کیلئے صحابہ کرام نے مشورہ کیا کہ لحدی قبر کھود نیوالے اور

شق قبر کھود نیوالے میں سے جو پہلے آجائے وہ اپنے دستور کے مطابق کھود یگا (ابن ماجہ، ابن

سعد) اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جائز ہیں، اور اللحد بنانا کے معنی لاہل ملکنا اور لغیرنا

سے غیر ملکنا یا لہنا سے مراد لمعاشر الانبیاء والشوق لغیرنا سے مراد لغیر الانبیاء بھی

ہو سکتی ہے (اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۷۲، مرقاۃ ج ۳ ص ۶۶)

حمدرہ: عن ابن عباسؓ قال جعل فی قبر رسول اللہ ﷺ قطیفة حمراء

، رسول اللہ ﷺ کی قبر میں ایک سرخ چادر ڈالی گئی تھی،، یہ وہ چادر ہے جس میں آنحضرت ﷺ

ﷺ نہاتے اور جس کو آپ بچھاتے تھے،

سوال: قبر میں تو کفن کے علاوہ زائد کپڑا رکھنا اور بچھانا مکروہ ہے یہ جمہور کے مذہب

ہے کیونکہ یہ اسراف ہے اور شافیہ میں سے بغویٰ فرماتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں

جوابات: (۱) سیوطی فرماتے ہیں کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی (۲) یہ چادر

حضور اکرم ﷺ کے مولیٰ حضرت شقرانؓ نے صحابہ کی اجازت کے بغیر رکھی تھی اور وجہ یہ بیان کی

تھی کہ رمت ان یلبسھا أحد بعدہ ﷺ (۳) صحیح بات یہ ہے کہ وہ چادر دفن سے پہلے نکال

لی گئی چنانچہ ابن عبدالبرؒ نے ”الاستیعاب“ میں اور حافظ عراقیؒ نے درج ذیل بیت میں اسکی طرف

اشارہ فرمایا و فرشت فی قبرہ قطیفة و قیل آخر جت و هذا أثبت (الفیہ فی السیرة) (۴) وہ

زمین زیادہ نرم تھی لہذا مزید چادر بچھادی گئی (التعلیق ج ۲ ص ۲۵۰، مرقاۃ ج ۳ ص ۶۷ وغیرہا)

قبر کو منسم بنانا: حمدرہ: عن سفیان التمارؒ انه رای قبر النبی ﷺ منسما،

(مشکوٰۃ ص ۱۴۸)

مسئلہ خلا فیہ مذہب (۱) شافعی کے نزدیک قبر کا مسطح یعنی چار گوشہ کر کے ہموار بنانا افضل ہے (۲) ابو حنیفہ مالک اور احمد کے نزدیک قبر کا مسنم یعنی بصورت کو ہاں شتر بنانا افضل ہے،
ولائل شافعی (۱) عن ابی الہیاج الأسدی الی قوله ولا قبر امشر فالأ سوتہ
 (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۸) یہاں اوچھی قبر کو برابر کر نیکا حکم دیا، (۲) عن القاسم قال دخلت
 علی عائشة فقلت یا اماہ اکشفی لی عن قبر النبی ﷺ وصاحیہ فکشفت لی عن
 ثلثة قبور لا مشرفہ ولا لا طنۃ (ای لا صقۃ بالارض) مطبوحۃ (مفروشۃ) ببطحاء
 العرسۃ الحمراء (صفۃ البطحاء) (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۴۹، الدراری ج ۱ ص ۱۶۲، مرقاۃ
 ج ۳ ص ۶۸)، (۳) روی انه ﷺ سطح قبر ابنہ (ابراہیم) ورش علیہ الماء (مرقاۃ
 ج ۳ ص ۶۸)

ولائل ائمہ ثلاثہ (۱) حدیث الباب (۲) عن سفیان التمار قال دخلت البیت
 الذی فیہ قبر النبی ﷺ فرأیت قبر النبی ﷺ وقبرا بی بکر وعمر مسنمۃ (ابن ابی
 شیبہ) (۳) قال ابراہیم النعمی أخبرنی من رأى قبر رسول اللہ ﷺ وقبر ابی
 بکر وعمر ناشزۃ من الارض (۴) قال الشعبي رأیت قبور شہداء أحد مسنمۃ وكذا
 فعل بقبرا بن عمر و ابن عباس (العلیق ج ۲ ص ۳۵ عمدۃ القاری)

جوابات: (۱) ابی الہیاج الاسدی کی حدیث (جس میں آنحضرت ﷺ نے علی کو مامور
 فرمایا تھا کہ جس قبر کو بلند دیکھو اسے برابر کر دو) کا مطلب یہ ہے کہ جو قبر بہت بلند ہو یا اسپر تعمیر ہو تو
 اسکو پست کر دو (ابن الہمام) (۲) آنحضرت ﷺ کی قبر کو مسطح دیکھنے کے ثبوت سے مسنم کی نفی
 نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس سے مراد زیادت بلندی کی نفی ہے چنانچہ ولا لا طنۃ سے یہ بالکل ظاہر
 ہے (۳) ابراہیم بن محمد ﷺ کی قبر پہلا تو مسطح بنائی گئی پھر اسکو مسنم کر دی گئی تھی (کذا فی
 المبسوط والمحیط)

قبر پر عمارت بنانا: حدیث: عن جابر قال نہی رسول اللہ ﷺ أن یحصص
 القبر وان ینس علیہ رسول اللہ ﷺ نے قبروں کو پختہ بنانے اور اسپر عمارت تعمیر کرنے سے
 منع فرمایا ہے، امام نووی لکھتے ہیں کہ قبر کو پختہ بنانا اور اس پر تعمیر کرنا، گنبد بنانا مکروہ ہے، علامہ

تعلیٰ شئیٰ فرماتے ہیں قبروں پر تعمیر دونوں چیزوں کو محتمل ہے خواہ قبر پر پتھر اور اینٹ وغیرہ سے کوئی عمارت بنائی جائے خواہ قبروں کے اوپر کوئی خیمہ وغیرہ کھڑا کیا جائے دونوں ہی صورتیں ممنوع ہیں کیونکہ ان چیزوں سے کوئی فائدہ نہیں ہے اور یہ فعل جاہلیت بھی ہے کیونکہ کفار میت کے اوپر دس دن تک سایہ رکھتے تھے اسلئے اس مشابہت سے بچانا بھی مقصود ہے، لہذا ہمارے زمانے کی بدعتی رضا خانی قبروں پر شامیانہ لڑکاتے ہیں اور قبروں کی پہرہ داری کرتے ہیں سراسر بدعت اور ناجائز ہے

پوسٹ مارٹم کا حکم کیا ہے: قولہ وان یقعہ علیہ، قبروں پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، قبر کے اوپر بیٹھنے سے اسلئے منع کیا گیا کہ یہ مومن کی اہانت ہے اور اس سے میت کو ایذا پہنچتی ہے اور میت کو ایذا پہنچانا اور اسکی اہانت کرنا حرام ہے اب اس وجہ سے یہ سوال متوجہ ہوتا ہے کہ میت کے جسم کو کاٹنے کا کیا حکم ہے؟ جسکو اصطلاح میں پوسٹ مارٹم کہا جاتا ہے،

جوابات: (۱) عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ اسلام نے فرمایا کہ میت کے ہڈیوں کو توڑنا زندہ شخص کی ہڈیوں کو توڑنے کی طرح ہے (مصنف عبدالرزاق بیہقی) اس مضمون کے اور بھی چند احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کے جسم کو کاٹنا اور اسکی ہڈیوں کو توڑنا ناجائز اور گناہ ہے (۲) مردہ کا کوئی عضو کاٹ کر علیحدہ کرنا ”مثله“ ہے اور مثله کی حرمت تقریباً متفق علیہ ہے جسکی تفصیل ایضاح المشکوٰۃ ج ۳ ص ۲۷۶ میں ملاحظہ ہو، (۳) ملا علی قاریؒ قولہ علیہ السلام کسر عظم المسلم میتا ککسرہ حیا (موطاء، ابن ماجہ) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں یعنی فی الاثم کما فی روایۃ (۴) قال الطیبیؒ اشارۃ الی انہ لایہان میتا کمالا یہان حیا (۵) قال ابن الملکؒ اشارۃ الی ان المیت یتالم (۶) قال الطحاوی حاصلہ ان عظم المیت لہ حرمة مثل حرمة عظم الحی..... لکان کاسرہ فی انتہاک الحرمة ککاسر عظم الحی (۷) قال الباجیؒ یرید ان لہ من الحرمة فی حال موته مثل حال حیاته (۸) قال ابن حجرؒ وقد أخرج ابن ابی شیبۃ عن ابن مسعودؓ اذی المؤمن فی موته کما اذہ فی حیاته (۹) قال الزرقانیؒ الاتفاق علی حرمة فعل ذالک بہ فی الحیاۃ والممات لا فی القصاص والدیۃ (اوجز المسالک ج ۲ ص ۵۰۷ وغیرہ)

دلیل عقلی: کوئی آدمی عقلاً یہ گوارا نہیں کر سکتا کہ اسکے باپ، ماں، بیوی، بیٹے، بہن کی لاشیں ڈاکٹروں کے حوالے کی جائیں اور وہ انکی چیر پھاڑ کریں اور میڈیکل کالج کے طلبہ کو دے دی جائیں تاکہ وہ ایک ایک عضو کا تجربہ کریں، اسی طرح کوئی قوم یہ گوارا نہیں کر سکتی ہے کہ اسکے لیڈر اور پیشوا مرنے کے بعد پوسٹ مارٹم کے تحتہ مشق بنائے جائیں مثلاً گاندھی اور لیاقت علی مرحوم گولی کے شکار ہوئے ہیں، طبی قانونی نقطہ نظر سے ضروری تھا کہ ان کا پوسٹ مارٹم کر کے سبب موت کی تشخیص کی جاتی لیکن اس سے احتراز کیا گیا کیونکہ قومی جذبات اپنے محترم لیڈروں کی لاشوں کا چیرنا پھاڑنا برداشت کرنے کیلئے تیار نہیں تھیں (رسائل مسائل ج ۲ ص ۲۵۱) روح اللہ عظمیٰ لکھتے ہیں مسلمان مرنے والے کے جسم کو چیرنا پھاڑنا جائز نہیں یہ فعل حرام ہے اور اسکے سر اور دیگر اعضاء کو کاٹنے کیلئے دیت دینی ہوگی جو کہ ہم نے کتاب تحریر الویلۃ میں ذکر کر دی ہے، راقم السطور کہتا ہے مردہ کے اعضاء کاٹنے میں دیت واجب ہو نیکاً جو بلا دلیل دعویٰ کیا یہ صحیح نہیں اور تعلیم و تعلم کے طور پر میڈیکل کالج کے طلبہ جو آپریشن کی مشق کرتے ہیں اس کے لئے جانوروں اور غیر مسلم اموات کو حاصل کرنا چاہئے اور غیر مسلم اموات کا حصول اس قدر دشوار نہیں ہوتا جسکی بنا پر مسلمان میت کی چیر پھاڑ کر کے اسکے بے حرمتی کی جائے خصوصاً اس صورت میں جبکہ پلاسٹک موڈل سے بھی تعلیم شروع کی جا چکی ہے ہاں پوسٹ مارٹم کے ذریعہ کسی بے قصور جان بچانے کا مسئلہ ہو تو یہ صرف جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے چنانچہ شریعت کا قاعدہ مسلمہ ہے

الضرورة تبیح المحظورات۔

میت کو قبر میں کس طرح اتارا جائے: محمد بن حنفیہ عن ابن عباسؓ قال مل

رسول الله ﷺ من قبل رأسه۔ (۱) اسلام کے معنی آہستہ آہستہ کھینچنا۔

مسئلہ ۱: خلا فیہ مذاہب (۱) شافعی کے نزدیک جانب جنوب میں مردہ کو لا کر اولاً سر کو داخل کرے پھر شمال کی طرف کھینچ کر لے جائے، اور بعض شوافع نے اسکی صورت یہ بتائی کہ مردہ کو قبر کی جانب شمال کی طرف لے جائے اور پیر کو داخل کر کے جنوب کی طرف کھینچا جائے انکے نزدیک اسکا نام اسلام ہے جو افضل ہے (۲) احتاف کے نزدیک میت کو قبلہ کی جانب سے اتارنا افضل ہے۔

دلائل شافعی: (۱) حدیث الباب ہے (۲) عن ابی رافع قال سل رسول اللہ ﷺ سعداً وورش علی قبرہ ماء (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۹)

دلائل احناف: (۱) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ دخل قبر الیلا فاسرج له بسراج فاخذ من قبل القبلة (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۴۸، قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح) (۲) عن ابن عباسؓ قال کان رسول اللہ ﷺ وابو بکر وعمر یدخلون المیت من قبل الکعبۃ (العمد الکبیر) (۳) نیز اس بارے میں جابرؓ اور یزید بن ثابتؓ کی روایتیں بھی منقول ہیں (۴) جہت قبلہ معظم اور محترم ہے لہذا اسی طرف سے داخل کرنا مستحب ہونا چاہیے۔

جوابات: (۱) یہ سب عذر کی وجہ سے تھا کیونکہ حضور ﷺ کی قبر مبارک قبلہ کی جانب سے دیوار کے متصل تھی لہذا قبلہ کی طرف سے داخل کرنا ممکن نہ تھا (۲) آنحضرت ﷺ کو قبر میں اتارنے کی کیفیت کے بارے میں روایات مضطرب ہیں کیونکہ ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالاً (ابن ماجہ) اور ابراہیم نخعیؓ سے مروی ہے ان النبی ﷺ ادخل القبر من قبل القبلة ولم یسل سلا (ابوداؤد فی المراسل) لہذا اضطراب کی وجہ سے یہ قابل استدلال نہیں جبکہ روایات احناف اضطراب سے خالی ہیں لہذا وہ رائج ہیں (۳) حدیث ابی رافع ضرورت یا عذر پر محمول ہے کما قال الملا علی قاریؒ (التعلیق ج ۲ ص ۲۵۴، مرقاۃ ج ۴ ص ۷۴-۸۲)

باب البكاء علی المیت

اپنے خویش و اقارب یا کسی دوست و متعلقین کی دائمی جدائی پر غمگین ہونا اور آنسو بہانا جائز بلکہ سنت ہے کیونکہ حضرت علیؓ اپنے فرزند حضرت ابراہیمؓ کی وفات کے بعد روتے ہوئے فرمایا انا بفراقک یا ابراہیم لمحزونون (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۰) اس طرح میت کے لواحقین سے تعزیت یعنی انگو مبر و سکون کی تلقین کرنی بھی مستحب ہے لیکن نوحہ یعنی چلا کر اور ہاتھ سے سینہ پیٹ کر رونا منع ہے اور انتقال کے چوتھے روز بطور خاص میت کے گھر میں جمع ہونا کھانا پینا وغیرہ مروجہ رسوم ادا کرنا بدعت اور حرام ہے کیونکہ شریعت میں اسکی کوئی اصل نہیں نیز اس سے میت کی

و میت کے بغیر اسکا مال خرچ کرنا، یتیموں اور ورثاء کے مال میں ناجائز تصرف کا مرتکب ہونا لازم آتا ہے، اس طرح قبر کی چاروں طرف حلقہ بانٹ کر قرآن خوانی بھی مکروہ ہے۔

حمیر بن سنان عن عبد اللہ بن عمر وان الميت لیعذب بیکاء اہلہ نیز مردہ اپنے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ (مشکوٰۃ ص ۱۵)

مسئلہ خلا فیہ: تعذیب ا لمیۃ بیکاء اہلہ علیہ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے:

مذہب (۱) سو بعض صحابہ اس کے قائل ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، مغیرہ بن شعبہؓ، یہی مسلک ہے (۲) حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت: ان الميت لیعذب بیکاء اہلہ علیہ سے ہے، مگرین تعذیب میت بکاء اہلہ کا استدلال ولا تذروا ذرۃ و ذرۃ اخری سے ہے۔

وجوہ تطبیق: (۱) عائشہؓ فرماتی ہیں یہ حدیث ایک خاص واقعہ کے متعلق ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے مر رسول اللہ ﷺ بیہودۃ یسکی علیہا اہلہا فقال انہم لیكون علیہا وانہا تعذب فی قبرہا (مؤطا مالک) فقالت عائشہؓ انہا تعذب بکفرہا فی حال بکاء ہا لا بسبب بکائہا، یعنی عائشہؓ فرماتی ہیں یہ ارشاد کافر کے حق میں ہے کہ گھر والے نوحر کرنے کی وجہ سے کافر میت کے عذاب میں زیادتی کر دی جاتی ہے کیونکہ وہ اس پر خوش ہوتا ہے (فیہ مافیہ) (۲) امام بخاریؒ فرماتے ہیں میت کو عذاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ میت چلا کر رو نیکی و میت کر کے مرے (۳) یادہ عین حیات میں جانتا تھا کہ وہ میرے بعد مجھ پر یہ فعل شنیع کرے گا اسکے باوجود اس نے منع نہیں کیا لہذا یہ گناہ فعل میت یعنی امر بالمعروف یا نہی عن المنکر نہ کر نیکی وجہ سے ہے لہذا اگر قرب موت کے وقت منع کیا تو اس پر عذاب نہ ہوگا، ہذا ص (۳) بعض نے کہا ان المیت سے قریب الموت مراد ہے یعنی اس وقت اسکے پاس رونے سے اسکی تکلیف ہوتی ہے جسکو عذاب سے تعبیر کی گئی (روح المعانی) قاضی عیاض مالکی نے فرمایا یہ سب سے اچھی توجیح ہے (۵) بعض فرماتے ہیں حدیث الباب میں تعذیب سے توبیخ الملائکہ مراد ہے یعنی

رونے والے جن اوصاف جمیل کو ذکر کر کے چلاتے ہیں اس پر ملائکہ میت کو تو بخ کرتے ہیں کہ تو ایک ظالم اور ڈاکو تھا اور وہ لوگ تجھے مرشد برحق وغیرہ کہتے ہیں (۶) میت خدا خواستہ ایسے غیر شرعی کاموں کے کرنے میں مشہور تھا، جنکو فساق میں اچھا سمجھا جاتا ہے مثلاً جو اکھیلا اور رقص وغیرہ اور اس فن کے دلدادہ زندہ لوگ اس کے ان غیر شرعی کاموں کے محاسن بیان کر رہے ہوں حالانکہ قبر میں اسکوان کاموں پر عذاب ہو رہا ہے (نعوذ باللہ)

اسکی تفصیلی بحث اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۹۳، مراقاة ج ۴ ص ۸۷ وغیرہ میں ملاحظہ ہو۔

میت کے گھر کھانا بھیجنا مستحب ہے: محمد رش: عن عبد الله بن جعفر....

قال النبی ﷺ اصنعوا لائل جعفر طعاما الخ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص مر جائے تو اسکے اقارب و متعلقین کے لئے مستحب ہے کہ وہ میت کے گھر والوں کیلئے کھانا پکا کر بھیجیں میت کے پڑوسیوں اور اعزۃ و اقارب کے لئے اہل میت کو صرف ایک روز کا کھانا پہنچانا، جو دن و رات کے لئے کافی ہو جائے مستحب ہے ایک روز سے زیادہ کھانا بھیجنا مکروہ ہے..... شامی میں ہے کہ دفن کے لئے باہر سے آنے والے اگر محض اتفاق سے یا اہل میت کی دلجوئی کے لئے ان کے ساتھ کھانے وغیرہ میں شریک ہو جائیں تو تمجائش ہو سکتی ہے لیکن رشتہ داروں کا دور دور سے آکر قیام پذیر ہونا اور کئی کئی دن رہنا جیسا کہ رواج ہے خوشی کی دعوت کی طرح جمع ہونا سب مکروہ اور بدعت ہے اور اہل میت کی طرف سے کھانے کی انتظام کر کے لوگوں کو دعوت کرنا شادی کی طرح خویش و اقارب اور احباب کو جمع کرنا یہ دعوت مر وجہ ناجائز اور بدعت ہے چند وجوہ کی بناء پر (۱) یہ حقیقت میں ہنود کی رسم ہے (۲) شریعت میں غمی کے موقع پر دعوت مشروع نہیں چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ویسکرہ اتخاذ الضیافة من الطعام من اہل المیت لانه شرع فی السرور لافی السرور وهی بدعة مستقبحة (شامی ج ۱ ص ۶۰۳) (۳) اس دعوت کو لازم سمجھنا التزام مالا یلزم جو ناجائز ہے (۴) بسا اوقات اس میں نابالغ بتائی کا حصہ بھی ہوتا ہے نابالغ کا مال صدقہ و خیرات میں دینا کسی صورت میں بھی روا نہیں (۵) اس دعوت سے مقصود ایصال ثواب نہیں ہوتا بلکہ ریاء سمع مطلوب ہوتی ہے یا لوگوں کے طعن

و تشفیج کے ڈر سے دعوت کی جاتی ہے جو شرک اصغر ہے اور نیز بعض لوگ کھانا کھلانے ہی کو صدقہ اور ایصالِ ثواب سمجھتے ہیں حالانکہ ایصالِ ثواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ نیک کام جو انسان اپنے لئے کرتا ہے وہ دوسروں کو ثواب پہنچانے کی نیت سے کرے تو اس کا ثواب دوسروں کو پہنچے گا اور نیز صدقہ نقد کی صورت میں دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ فقراء کے لئے زیادہ نافع ہے اور نیز صدقہ کی بہتر صورت یہ ہے کہ حاجت مند کی ضرورت کے پیش نظر صدقہ دیا جائے (مسائل شرک و بدعت، احسن الفتاویٰ، درس ترمذی)

باب زیارة القبور

حدیث: عن بریدہؓ..... نہیتم عن زیارة القبور فزورواھا۔ (مشکوٰۃ ص ۱۵۷)

تشریح: آنحضرت ﷺ نے ابتداءً زیارتِ قبور سے منع فرمایا تھا کیونکہ زمانہ جاہلیت اور بت پرستی قریب تھا لیکن جب آپ نے دیکھ لیا کہ اسلام نے دلوں میں رسوخ حاصل کر لیا ہے تو آپ ﷺ نے زیارتِ قبور کی اجازت دے دی اب زیارت کی حیثیت کیا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) ابن حزم ظاہریؒ نے کہا عمر میں ایک مرتبہ واجب ہے (۲) ابن سیرینؒ، شعبیؒ اور حنفیؒ وغیرہم کے نزدیک زیارتِ قبور مکروہ ہے (۳) جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔

دلیل ابن حزمؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا مقتضی ہے

دلیل ابن سیرینؒ وغیرہ: آنحضرت ﷺ کی ممانعت عن زیارة القبور ہمیشہ کیلئے تھی

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ ممانعت کے بعد جو امر آتا ہے اس سے

صرف جواز ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب (۲) فی حدیث عائشة ان النبی علیہ السلام رخص فی زیارة القبور (ابن ماجہ)

جواب: ابن سیرینؒ وغیرہ نے جو مطلقاً مکروہ کہا ہے شاید انکے پاس وہ احادیث نہیں

پہونچیں جن میں بعد انہی جواز کا حکم دیا گیا۔

عورتوں کیلئے زیارت قبور کا مسئلہ: عورتوں کیلئے زیارت کے متعلق چند اقوال ہیں

:- (۱) بعض کے نزدیک مکروہ ہے (۲) اور بعض کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ آداب زیارت کا لحاظ کرے اور جزع فزع نہ کرے (۳) اور علماء محققین فرماتے ہیں صرف نبی کریم ﷺ کے روضہ مطہرہ کی زیارت جائز ہے۔ اسکی تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ج ۲ ص ۴۵۹ میں ملاحظہ ہو۔

حضور اکرم ﷺ کے والدین: حدیث عن ابی ہریرہؓ ... فلم یوذن لی

تشریح: بعض علماء متقدمین کا خیال تھا کہ آنحضرت ﷺ کے والدین کا انتقال حالت کفر میں ہوا تھا لیکن علامہ سیوطیؒ مسالک الحفاء فی اسلام والدی المصطفیٰ،، میں اس طرح ابن حجرؒ

عسقلانی وغیرہ کثیر التصانیف علماء نے آنحضرت ﷺ کے والدین کیلئے اسلام ثابت کیا، اور اسکی تین صورتیں بیان کی (۱) وہ دین ابراہیمی پر قائم تھے (۲) انہیں اسلام کی دعوت ہی نہیں پہونچی اور وہ ایام فترت میں تھے لہذا بغیر دعوت و تبلیغ کے عذاب نہیں ہوتا ہے لقولہ تعالیٰ وما کنا معذبہن حتیٰ نبعث رسولاً (۳) آنحضرت ﷺ کی دعا سے بطور معجزہ اتنی دیر کیلئے زندہ کر دیا کہ وہ دونوں آپ پر ایمان لائیں۔

دلائل: (۱) علامہ سیوطیؒ نے روض الانف میں سند ضعیف کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے

عن عائشۃؓ ان رسول اللہ ﷺ سال ربیعہ ان یحییٰ ابو یہ فاحیا ہما لہ فامنا بہ ثم اماتہما۔ سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ سیوطیؒ نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ان اللہ علی کل شئی قدیدر (الایۃ) حضرت ابراہیمؑ اور حضرت عزیرؑ کیلئے اللہ تعالیٰ نے مردوں کو زندہ کیا اور آنحضرت ﷺ جب انگنت معجزات و خصوصیات سے نوازے گئے ہیں تو اسکے پیش نظر یہ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام کی دل جوئی کیلئے آپ کے ابوین کو زندہ کر کے شرف اسلام سے مشرف فرمایا ہو، سیوطیؒ نے اس مضمون کی متعدد احادیث پیش کی ہیں، امام قرطبیؒ اور حافظ ناصر الدینؒ نے حدیث مذکور کی تصحیح و تحمیں کی ہے (۲) حدیث الباب میں قولہ واستأذنتہ فی ان ازور قبرہا فاذن سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی والدہ ماجدہ مومنہ تھیں کیونکہ درن ذیل آیت میں کفار کی قبر پر کھڑے ہونے سے منع فرمایا قولہ تعالیٰ ولا تتصل علی احد منهم

مات ابدًا ولا تقم علی قبره (التوبہ آیت ۸۴) آپ کفار میں سے کسی کی نماز جنازہ نہ پڑھیں نہ ان میں سے کسی کی قبر پر کھڑے ہوئے، لہذا اگر آپ کی والدہ ماجدہ مؤمنہ نہ ہوتیں تو آپ کو ان کی قبر زیارت کی اجازت نہ دی جاتی۔

اشکال: اگر والدہ گریہ مؤمنہ تھیں تو ان کیلئے استغفار کی اجازت کیوں نہیں دی گئی؟
جوابات: (۱) آپ ﷺ اپنی والدہ کیلئے استغفار کرتے تو کسی شخص کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید آپ کی والدہ نے کوئی گناہ کیا ہوگا آپ کو استغفار سے روک دیا، تاکہ آپ کی والدہ کے متعلق کوئی شخص یہ وہم نہ کر سکے علماء کی ایک جماعت فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے سلسلہ نسب میں تمام آباء و اہمات مؤمن ہیں کوئی کسی بدکاری میں ملوث نہیں رہا (۲) اور دوسری صورت میں استغفار کی اجازت نہ دینے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کی والدہ مکلف نہ تھیں اور غیر مکلف کیلئے استغفار نہیں کیا جاتا، اور پہلی صورت میں استغفار کی اجازت نہ دینے کی وجہ ظاہر ہے۔ واضح رہے کہ آنحضرت ﷺ کے والدین کریمین کے ایمان کا مسئلہ من قبیل الاعتقادات نہیں ہے تاہم آپ ﷺ سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ انکے ایمان کا قول کیا جائے اسلئے حضرت عبدالعزیز وہابؒ نے حالت جذب اور عشق میں فرمایا اے اللہ اگر آپ کے محبوب کے والدین کیلئے بالفرض القدر دوزخ ہیں تو انہیں بہشت میں داخل کر کے مجھے دوزخ میں ڈالے، اس مسئلہ میں خاموشی اختیار کرنا مناسب ہے اور انکے بارے میں کوئی ایسا کلمہ نہ کہا جائے جو رسول ﷺ کی دل آزاری کا موجب ہو۔

بہر حق اللہ تعالیٰ وعونہ قد حصل الفراغ من کتاب الصلوٰۃ فی شعبان ۱۴۱۱ھ
 واسئل اللہ تعالیٰ أن یوفقنی الاتمام .

کتاب الزکوۃ

مع اضافہ جدیدہ از مولانا عبد اللہ ہلیجوی

چونکہ قرآن حکیم میں تیس جگہ زکوۃ کا ذکر نماز کے ساتھ فرمایا گیا ہے بنابرین محدثین اور فقہاء نماز کے بعد ہی زکوۃ کا تذکرہ کرتے ہیں۔

زکوۃ کے معنی لغوی اور وجوہ تسمیہ: ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ زکوۃ کے متعدد معنی آتے ہیں لیکن دو معنی پر بیشتر مستعمل ہوتی ہے (۱) طہارت اور پاکیزگی کما فی قولہ تعالیٰ قد افلح من تزکی، وفی الحدیث زکوۃ الأرض یسہا۔ اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے اور لوگ محل جیسی بری خصلتوں سے پاک ہو جاتے ہیں (۲) نمو، یعنی بڑھنا کما یقال زکی الزرع (کھیتی بڑھ گئی) اس اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ زکوۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے اور اخروی طور پر اللہ تعالیٰ اسکے ثواب میں اضافہ کرتا ہے۔

معنی اصطلاحی: ہی تملیک جزء مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعة عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ (تنویر الابصار ج ۲ ص ۲۳، عمدۃ القاری)

زکوۃ کب فرض ہوئی: زکوۃ اسلام کا ایک بڑا رکن ہے اسکی فرضیت نماز کے مانند قطعی ہے اور دلائل اربعہ سے ثابت ہے اسکا منکر کافر ہے، ہاں زکوۃ کی فرضیت کے وقت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے جن میں صحیح تر قول یہ ہے کہ اسکی فرضیت ہجرت سے پہلے مکہ معظمہ میں ہو چکی تھی البتہ مدینہ طیبہ میں ۳ھ کے بعد اور ۵ھ سے پہلے اسکا نصاب اور تفصیلی مقدار پر مقرر کی گئیں (معارف السنن ج ۵ ص ۱۵۹ وغیرہ)

زکوۃ اور صدقہ: زکوۃ کا نام صدقہ بھی ہے کیونکہ یہ فعل دعوائے ایمان کی صحت و صداقت پر دلیل ہوتا ہے۔

سبب زکوۃ: زکوۃ واجب ہو نیکاسب نصاب کے برابر مال نامی کا مالک ہونا۔

شرائط زکوٰۃ: صاحب نصاب کا آزاد ہونا، بالغ ہونا، عاقل ہونا، مسلمان ہونا، قرض سے فارغ ہونا اور نصاب پر سال کا گزرتا ۔

حکم زکوٰۃ: مؤدی زکوٰۃ دنیا میں اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جانا، آخرت میں عذاب سے نجات پانا اور ثواب کا حاصل ہونا ہے ۔

حمید ربیع: عن ابن عباسؓ..... فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان هم اطاعوا لذلك الخ

کہا کفار فروع اے؟ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے بعد فروع ایمان کے حکم ہے لہذا کفار مکلف بالا حکام نہیں ہیں، یہ ایک مشہور مسئلہ ہے احناف اور شوافع اس بات پر متفق ہیں کہ کفار مخاطب بالایمان والعقوبات (حدود و قصاص) والعاملات ہیں پھر اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کافر مشرف باسلام ہو جانے کے بعد حالت کفر کی فرائض و واجبات کی قضا اس پر واجب نہیں البتہ عبادات کے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب (۱): موالک اور شوافع اور علماء عراقیین من الاحناف کے نزدیک کفار عبادات کے بھی مکلف ہیں، اسکا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں انکو ترک عبادات پر مزید عذاب دیا جائیگا (۲) مشائخ ماوراء النہر من الاحناف کے نزدیک کفار اعتقاد مخاطب ہیں نہ کہ اداء لہذا انکو صرف عبادات کی فرضیت کے عدم اعتقاد پر عذاب دیا جائیگا ترک ادا کی حیثیت سے عذاب نہیں دیا جائیگا (۳) حنفیہ کی تیسری ایک جماعت علماء فرماتے ہیں کہ کفار مطلقا عبادات کا مکلف نہیں نہ اعتقاد نہ اداء لہذا انکو صرف ترک ایمان پر عذاب ہوگا، صاحب بحر الرائق اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ وغیرہم نے پہلے قول کو رائج قرار دیا ہے ۔

دلائل مشائخ ماوراء النہر اور فریق ثالث من الحنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) اگر کفار مخاطب بالفروع ہوتے تو انکے اداء صلوٰۃ وصوم وغیرہ صحیح ہونا چاہیے تھا حالانکہ بالاتفاق ایمان کے بغیر عبادات صحیح نہیں ہوتیں لہذا کفار مخاطب بالفروع نہیں ہیں۔

دلائل شوافع، موالک اور علماء عراقیین من الاحناف: (۱) قوله تعالى فويل للمسكرين الذين لا يأتون الزكوة (۲) قوله تعالى فلا صدق ولا صلى (۳) قوله تعالى

ما سلسلکم فی مقرر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین، وغیرہ متعدد آیات، اگر کفار مکلف بالفروع نہ ہوتے تو نماز ترک کرنے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے پر عذاب کا ذکر نہ ہوتا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں فسان ہم اطاعوا لذلک، جو وارد ہوا یہ رخصت کے اعتبار سے نہیں بلکہ اخبار کے اعتبار سے ہے کہ فرض تو سب ہیں لیکن دیگر ارکان کی فرضیت ایمان کی فرضیت کے بعد ہے (۲) اس میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید و رسالت کے بارے میں بتلایا جائے پھر فروعات کو اسکے سامنے پیش کیا جائے (۳) یا اس سے تدریجی طور پر آہستہ آہستہ حکمت کے ساتھ دعوت دینا مراد ہے تاکہ ان پر تعمیل حکم الہی آسان ہو (۴) دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ فروعات کی صحت ایمان پر موقوف ہے بطرح جنبی مکلف بالصلوٰۃ ہے لیکن بشرط ازالہ حدث، بغیر ازالہ حدث نماز صحیح نہیں ہوگی حالانکہ وہ مکلف ضرور ہے، اس طرح کفار بھی مکلف بالفروعات ہیں لیکن بشرط ازالہ کفر، بدون ازالہ کفر کے نماز تو صحیح نہیں ہوگی مگر وہ لوگ مکلف ضرور رہینگے۔

(عرف الشذی ص ۲۸۳ مرقاۃ ج ۴ ص ۱۱۸، معارف السنن ج ۵ ص ۱۹۸ وغیرہ)

قوله توخذ من اغنیائهم فتزک علی فقرائهم، مال زکوٰۃ مسلمانوں کے مالداروں سے لیا جائے اور انہی کے فقیروں پر صرف کیا جائے، اس جملہ سے تین مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔

مسئلہ اولی: قوله تعالیٰ 'إنما الصدقات للفقراء والمساکین والعالمین الخ' (توبہ آیت ۶۰) میں مصارف زکوٰۃ کے سلسلہ میں جو اصناف ثمانیہ ذکر کئے گئے ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دے دینے سے ادا ہو جائیگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک ہر صنف کے تین تین افراد کو زکوٰۃ دینا ضروری ہوگا (۲) احناف، موالک اور حنابلہ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دیدینے سے ادا ہو جائیگی ہر قسم کو دینا ضروری نہیں۔

دلیل شواہع: آیت مذکورہ ہے کہ اس میں صدقات کو فقراء کی طرف لام کے واسطے سے مضاف کیا گیا اور باقی قسمیں واؤ کیساتھ اس پر معطوف ہیں اور لام آتا ہے استحقاق کیلئے اور واو جمعیت پر دلالت کرتا ہے اور ان اقسام کو بصیغہ جمع ذکر کیا گیا ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے تو گویا ہر قسم میں سے تین تین افراد کو زکوٰۃ دینا ضروری ہو۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ علامہ ابن الجوزی ^{رحمۃ اللہ علیہ} "التحقیق" میں علامہ ابن الہمام ^{رحمۃ اللہ علیہ} فتح القدیر ج ۲ ص ۱۹، میں فتوۃ علی فقہانہم سے استدلال کیا کہ مصارف میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں کسی ایک صنف مثلاً فقراء کو دینے سے ادا ہو جائیگی۔ کماؤ کرنی الحدیث (۲) آیت مذکورہ نازل ہونیکے بعد آنحضرت ^{صلی اللہ علیہ وسلم} کے پاس زکوٰۃ کا مال آیا اور آپ نے صرف ایک صنف موقوفہ قلوب کو دیا (نصب الراية عینی وغیرہ) لہذا ان دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائیگی۔

جوابات: اس آیت کو لفظ انما سے شروع کیا ہے جو لفظ حصر ہے اسی کلمہ نے بتلادیا کہ صدقات کے جو مصارف آگے بیان ہو رہے ہیں تمام صدقات واجبہ صرف انہیں میں خرچ ہونا چاہئیں (۲) نیز للفقراء کا لام اختصاص کیلئے ہے نہ کہ استحقاق کیلئے یعنی صدقات کے مصارف یہ اقسام ثمانیہ ہیں انکے علاوہ نہیں، ان میں سے جسکو بھی صدقہ دیا جائیگا مصرف میں صرف ہوگا اور لام للاختصاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ بندوں کا، البتہ علت فقر کی وجہ سے یہ لوگ مصارف ہو گئے پس جب زکوٰۃ کا مصرف ہو نیکی علت فقر محتاجی ہے تو فقر کی جہات مختلف ہونیکی طرف التفات نہ کیا جائیگا یعنی محتاجی بجہت فقر ہے یا بجہت مسکنت یا بجہت مسافرت وغیرہ اس کا لحاظ نہ کیا جائیگا، بلکہ جہاں بھی محتاجی پائی جائیگی وہاں زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہوگی ~~(۳) للفقراء~~ وغیرہ تمام اصناف میں "الف لام جنسی ہے اسلئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین فرد کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی بلکہ صرف ایک فرد کو دینا کافی ہوگا چنانچہ الف لام کا عہدی ہونا بھی ممکن نہیں کیونکہ یہاں معبود کوئی چیز نہیں ہے اسی طرح استغراقی بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ اس سے واضح حرج لازم آتا ہے، لہذا "لام کا جنسی ہونا متعین ہے (کمافی الاصول)

وجوہ ترجیح: (۱) یہ تفسیر ابن عباسؓ سے مروی ہے قال فی ای صنف وضعہ اجزاک (۲) عمرؓ نے فرمایا ایما صنف أعطیتہ من ہذا اجزا عنک (طبرانی) (۳) اس طرح حذیفہؓ، سعید بن جبیرؓ، حسنؓ، نجفیؓ، عطاءؓ، ثورثیؓ اور ابو عبیدہؓ وغیرہم سے بھی مروی ہے (۴) نیز شوافع کی تفسیر کی تائید میں کوئی ایک حدیث بھی نہ ہونا مسلک ائمہ ثلاثہ راجح ہونے کی صریح دلیل ہے۔

مسئلہ گمانیہ: ایک شہر یا بستی کی زکوٰۃ دوسرے شہر یا بستی کی طرف بھیجی جائز ہے یا نہیں اسکے بارے میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، ثورثیؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) احتاف کے نزدیک اگر دوسرے شہر یا بستی میں اسکے اقرباء ہو یا وہاں زیادہ محتاج ہوں یا اپنے شہر سے وہاں زیادہ ضرورت معلوم ہو یا اور کوئی مصلحت ہو تو جائز بلکہ افضل ہے اور بلاد جوہ مذکورہ ترجیح جائز مع الکرہات ہے دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے وہاں حکم دیا گیا کہ جس شہر کے مالداروں سے زکوٰۃ لی جائیگی اس شہر کے فقیروں پر صرف کی جائیگی (۲) ان زیادا او بعض الامراء بعث عمران بن حصین علی الصدقة فلما رجع قال لعمران ابن المال قال وللمال أو سلتی اخذنا ہامن حیث کنا نأخذہا علی عہد النبیؐ و وضعنا ہا حیث کنا نضعہا علی عہد النبیؐ (ابوداؤد)

دلیل احناف: یہ بالتواتر ثابت ہے کہ ان النبیؐ کان یستدعی الصدقات

من الاعراب الی المدینۃ ویصرفہا فی فقراء المهاجرین والانصار (عمدة القاری) جوابات: (۱) حدیث الباب میں علیؓ فقرائہم کی ضمیر فقراء مسلمانین کی طرف راجع ہے اور یہ عام ہے خواہ فقراء اسی شہر و بستی کے ہوں یا دوسرے شہر و بستی کے (عینی) (۲) اور عمران بن حصینؓ کا قول مکان خاص اور زمان مخصوص پر محمول ہے، دلیل تخصیص عمل علیؓ ہے کما مرانفا۔ واضح رہے کہ اختلاف مذکور کے باوجود تمام علماء (سوائے عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ) کے نزدیک ہر صورت میں فرضیت زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔

مسئلہ ثالثہ: تو رُک علی فقرائہم سے اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دی جاسکتی ہے اور جمہور کا مفتیٰ بقول بھی یہی ہے ہاں ذمیوں کو صدقات نافلہ دئے جاسکتے ہیں۔
اعتراف: حدیث الباب میں صوم و حج کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ یہ دونوں حضرت معاذ کو یمن بھیجنے کے قبل فرض ہو چکے تھے۔

جوابات: (۱) صوم و حج بعض وقت ساقط ہو جاتے ہیں مثلاً صوم کے بدلہ میں فدیہ دینے اور حج دوسرے کے کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے بخلاف نماز و زکوٰۃ کے کہ وہ خود ادا کرنے کے بغیر ساقط نہیں ہوتی ہیں، اسلئے شارعؐ نے صلاۃ و زکوٰۃ کا بہت زیادہ اہتمام فرمایا ہے (۲) حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندیؒ فرماتے ہیں جب شارع علیہ السلام ارکان اسلام کا بیان دیتے ہیں تو بالاستیعاب تمام ارکان کا ذکر کرتے ہیں اور جب ارکان اسلام کی طرف دعوت دینا سکھلاتے ہیں تو اہم ارکان کے بیان پر اکتفاء کرتے ہیں کما فی قولہ تعالیٰ فان تاسوا و اقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ حدیث الباب میں چونکہ امر دعوت کا ہے اسلئے شہادت جو اعتقادی چیز ہے اسکو بیان کیا اور نماز جو عبادت بدنی میں جامع اور اصل ہے اسکو بیان فرمایا اور عبادت مالیہ کا اصل جو زکوٰۃ ہے اسکو بیان کرنے پر اکتفاء فرمایا (۳) یہاں اصل میں تمام ارکان اسلام کا شمار کرنا مقصد نہیں کیونکہ صحابہ کرام کو یہ سب معلوم تھا بلکہ ایک دوسرے کے دعوت الی الاسلام کا طریقہ سکھانا مقصد تھا (فتح الملہم) (۴) کلمہ شہادت اور کلمہ توحید کفار پر بہت شاق ہے اور تکرار کیوجہ سے نماز بھی باعث مشقت ہے اور حب مال کیوجہ سے زکوٰۃ ادا کرنا بھی بہت مشکل ہے اگر لوگ انکے عادی ہو جائے تو بقیہ ارکان پر عمل کرنا آسان ہو جائیگا اسلئے انکے ذکر پر بس کیا گیا۔

قوله فان أطاعوا لذلک فایاک و کرائم اموالہم : اسکا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہیے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کے اموال سے عمدہ مال نہ لے اسطرح مصدق کو چاہیے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ دے چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ولا یؤخذ فی الصدقة ہرمۃ (بڑی عمر کا) ولا ذات عیب (ترندی) بلکہ متوسط درجہ کا لے کیونکہ اس میں زکوٰۃ دینے والے اور فقراء دونوں کی رعایت ہے بہترین مال لینے میں فقیروں کی رعایت ہے اور گھٹیا مال لینے

میں صرف زکوٰۃ دینے والے کی رعایت ہے پس دونوں کی رعایت کے پیش نظر متوسط درجہ کا مال لینے کا حکم دیا گیا۔

قوله واتق دعوة المظلوم فانها ليس بينها وبين الله حجاب ، اس سے سرعت اجابت مراد ہے ورنہ کوئی چیز حق تعالیٰ سے پردہ میں نہیں ہے دھویری کل شئی وقال تعالیٰ والله بصير بالعباد (الآیة) وهو معكم أينما كنتم (الآیة)

حمز بنش: عن ابی ہریرۃ فاغناہ اللہ ورسولہ ، اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے ابن جمیل کو دوستمند بنا دیا ہے ، یہاں دوستمند بنانے کی نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف اس اعتبار سے فرمائی کہ آپ ﷺ نے اس مقصد کیلئے دربار الہی میں دعا فرمائی تھی آپ ﷺ ہی کی دعا مستجاب ہے لہذا ابن جمیل دوستمند بنے لیکن وہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکار کیا اسلئے آنحضرت ﷺ نے بطور زجر و تنبیہ فرمایا ما ینقم ابن جمیل الا انہ کان فقیرا ان

قوله فانکم تظلمون خالد (۱) حضرت خالدؓ نے تمام آلات حرب کو خدا کی راہ میں وقف کر دیا تھا لیکن سامعی نے انکو تجارت کا مال سمجھتے ہوئے زکوٰۃ طلب کیا حالانکہ اموال موقوفہ پر زکوٰۃ نہیں لہذا سامعی کے اس مطالبہ کو ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے (۲) جس نے تمام مال کو فی سبیل اللہ نفلا دیدیا وہ فرض زکوٰۃ سے کیسے منع کر سکتا ہے ضرور تم لوگ اس پر ظلم کر رہے ہو (۳) خالد شجاعت کے معنی کا متضمن ہے لہذا مطلب یہ ہے کہ تمہارا خالد پر منع زکوٰۃ کے متعلق اتہام کرنا بمنزلہ ظلم ہے کیونکہ شجاعت اور بغل ایسی ذات پاک میں جمع نہیں ہو سکتے ۔

قوله وأما العباس فہی علی ومثلها معها: حضرت عباسؓ کی زکوٰۃ مجھ پر نہ صرف اسی سال کی بلکہ اسکے مثل (آئندہ سال کی بھی) (۱) یعنی آپ ﷺ نے ان سے دو سالوں کی ایک ہی مرتبہ زکوٰۃ پہلے ہی سے وصول کر لی تھی (۲) یا عباسؓ اس وقت شکستہ سی میں تھے اسلئے آپ ﷺ سے تاخیر زکوٰۃ کی درخواست کی گئی آپ نے منظور کرتے ہوئے فرمایا اسکا ذمہ مجھ پر ہے، کیونکہ چچا باپ کے مانند ہوتا ہے ای لا تؤذہ ۔

سمر بشر: عن ابی حمید ن الساعدی..... فیقول هذا لکم وهذه هدیة اهدیت لی فهلا جلس فی بیت ابیه او بیت امه، زکوۃ وصول کر نیوالوں سے ایک شخص آ کر کہتا ہے یہ تمہارے لئے ہے اور یہ تحفہ ہے جو مجھے پیش کیا گیا ہے (اس سے پوچھو) یہ شخص والدین کے گھر کیوں نہیں بیٹھا رہا اور دیکھتا اسے تحفہ دیا جاتا ہے یا نہیں، یعنی اسکو ہدیہ کا ملنا اسکی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اسکے عہدہ کی وجہ سے لہذا اس کیلئے یہ لینا جائز نہوگا اس حدیث سے علامہ خطابی نے دو اصول مستنبط کئے ہیں (۱) کسی حرام کام کیلئے جس چیز کو وسیلہ بنایا جائیگا وہ وسیلہ بھی حرام ہوگا مثلاً کوئی شخص سود حاصل کرنے کیلئے کسی شخص کو قرض دیتا ہے ظاہر ہے کہ قرض دینا ایک جائز فعل ہے مگر چونکہ قرض دینے والے نے سود حاصل کرنے کیلئے قرض دیا ہے اسلئے اسکا قرض دینا بھی حرام ہو جائیگا اس اصل پر سب کا اتفاق ہے (۲) اگر کسی ایک عقد کو دوسرے عقد سے متعلق کیا جائے تو اسوقت دیکھا جائیگا کہ ان عقدوں کا علیحدہ علیحدہ حکم ان کے ایک ساتھ متعلق ہونے کے حکم کے مطابق ہے یا نہیں اگر ہے تو درست ہوگا اور اگر نہیں ہے تو درست نہیں ہوگا مثلاً کوئی شخص دس ٹاکے کی چیز سوٹا کے میں بیچے اور یہی بائع مشتری کو ہزار ٹاکے قرض بھی دے صورت مذکورہ میں بائع نے اگرچہ مشتری کو ایک ہزار ٹاکے قرض دیا اور نفع نہیں لیا لیکن دس ٹاکے کی معمولی چیز مشتری کے پاس ایک سوٹا کے کے عوض فروخت کر کے زائد نوے ٹاکے جو بیع کا شئ حاصل کیا وہ بمنزلہ ربا کے ہے اگر قرض کا معاملہ ہوتا تو وہ مشتری کبھی دس ٹاکے کی چیز ایک سوٹا کے سے نہیں خریدتا تو یہ معاملہ بالواسطہ کل قرض جو نفعاً فہو ربوا کے تحت داخل ہو کر حرام ہوگا یہ اصل مالک اور احمد کے موافق ہے کیونکہ وہ دونوں ربا سے بچنے کیلئے حیلہ و تدبیر کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور ابو حنیفہؒ، شافعیؒ کے مخالف ہیں کیونکہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک ربا سے بچنے کیلئے حیلہ کرنا جائز ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے عامل خیبر سے فرمایا کہ ایک صاع عمدہ کھجور دو صاع ردی کھجور کے عوض میں نہ خریدے ورنہ ربا بالائزیم آئیگا البتہ یہ صورت جائز ہے کہ اولاً ردی کھجور کی بیع دراہم سے کرے اور پھر ان دراہم سے عمدہ کھجور خرید لے (مرقاۃ ج ۳ ص ۱۲۹، مظاہر حق ج ۲ ص ۴۹۶ وغیرہ)

سمر بشر: عن عمرو بن شعیب قال لا جلب ولا جنب ولا تؤخذ صدقاتهم

الافسی دورہم۔ جلب کے معنی کھینچنا، اسکی صورت یہ ہے کہ زکوۃ وصول کر نیوالا ارباب اموال

کے مکانوں سے دور کسی مقام پر ٹھہرے اور زکوٰۃ لینے کیلئے موشیوں کو وہاں منگا بیجے، جب کے معنی معبود جگہ سے دور ہونا اسکی صورت یہ ہے کہ ساعی کی خبر سکرار باب مال اپنے مکان سے دور چلا جائے اور وہ زکوٰۃ لینے کیلئے تکالیف برداشت کر کے وہاں جائے پہلی صورت میں ار باب مال کو تکلیف ہے اور دوسری صورت میں ساعی کو، اسلئے آپ ﷺ نے ہر ایک کو اعتدال کا حکم دیا تاکہ کسی کو تکلیف نہ ہو جلب وحب کی دوسری ایک صورت ہے جو بیع میں ہوتی ہے، جلب کی صورت یہ ہے کہ بیرونی کوئی ممالک یا شہر کے باہر سے کوئی قافلہ اموال تجارت لا رہا ہو اور کوئی تاجر ملک یا شہر کے باہر جا کر تمام اموال خرید کر لیتا ہے، جب کی صورت یہ ہے ایک شہر کا تاجر دوسرے باہر کے تاجر کے پاس سب مال فروخت کر ڈالتا ہے اگر اس سے اپنے ملک اور شہر والوں کو ضرر ہوتا ہے تو منع ہے ورنہ نہیں، تیسری صورت گھوڑ دوڑ میں وہاں جلب کی صورت یہ ہے کہ مسابقہ میں اپنے گھوڑے کے پیچھے کسی کو رکھے کہ وہ گھوڑے کو زیادہ دوڑانے پر ابھارے اور جب کی صورت یہ ہے کہ مسابقہ میں دوسرے ایک گھوڑے کو رکھے کہ جب پہلا گھوڑا تھک جائے تو دوسرے گھوڑے پر سوار ہو کر دوڑائے یہ بھی منع ہے کیونکہ اس میں فریب اور کمر ہے (بذل المحمود ج ۳ ص ۲۶ وغیرہ) (فہم ترمذی، وفاق ۱۳۹۲ھ)

مال مستفاد کی زکوٰۃ کا مسئلہ: حدیث: عن ابن عمرؓ من استفاد ما لا فلا زکوٰۃ

فیہ حتی تحول علیہ الحول .

مال مستفاد کے معنی لغوی: وہ مال جو شروع ہی میں مل جائے ۔

معنی اصطلاحی: نصاب زکوٰۃ کے مالک ہونے کے بعد مالک کو درمیان سال میں جو مال حاصل ہو اس کی تین قسمیں ہیں (۱) اصل نصاب کے نتائج وار باج ہو مثلاً ار باب مواشی کے ہاں حیوانات سے بچے پیدا ہوئے یا مال تجارت تھا اس سے نفع حاصل ہو گیا اسکے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کر کے زکوٰۃ ادا کی جائیگی اور مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول ضروری نہیں (۲) مال مستفاد اصل نصاب کے جنس سے نہ ہو مثلاً پہلے وہ صرف اونٹوں کا مالک تھا اور دوران سال میں اسے بکریاں مل گئیں یا وہ بقدر نصاب سونا چاندی کا مالک

تھا دوران سال اسکے پاس دس اونٹ بھی آگئے اس مال مستفاد کو بالاجماع مال سابق سے نہ ملایا جائیگا (۳) مال مستفاد اصل نصاب کے جنس میں سے ہوگا لیکن انکے نتائج وار باح سے نہیں ہو گا مثلاً کسی شخص کے پاس نقد مال کے موجود تھے اور اثنا سال میں اسکو کچھ اور مال کے کسی سبب جدید جیسے وراثت، ہبہ اور وصیت وغیرہ کے ذریعہ حاصل ہو گئے، اس قسم کے حکم میں آئمہ کے مابین اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شافعی، احمد، مالک (فی روایت) کے نزدیک مال مستفاد کو اصل نصاب کے ساتھ ضم نہ کیا جائیگا بلکہ اس پر حولان حول شرط ہے (۲) احتاف، مالک (فی روایت) ثوری اور اوزاعی کے نزدیک مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول شرط نہیں بلکہ پہلے نصاب کے ساتھ ہی اسکی زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے۔

دلائل شافعی، احمد وغیرہ: (۱) حدیث الباب ہے، کیونکہ وہاں مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط لگائی گئی ہے (۲) مال مستفاد مملوک ہونے میں اصل ہے کیونکہ اسکے مالک ہو نیکا سبب اور ہے اور جو مال مملوک ہونے میں اصل ہوتا ہے وہ حکم میں بھی اصل ہوتا ہے لہذا وہ وجوب زکوٰۃ کی شرط حولان حول میں بھی کسی کا تابع نہیں۔

دلائل احتاف: (۱) انه عليه السلام قال ان من السنة شهر تؤدون فيه زكوة امور الكم لما حدث بعد ذالك فلا زكوة فيه حتى يجنى راس الشهر (ترمذی) اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ مخاطب جس مہینہ میں زکوٰۃ ادا کرتا ہے مال حادث یعنی مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی اسی مہینہ کے آنے پر مال سابق سے ملا کر ادا کرے، گویا کہ مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول شرط نہیں (۲) عثمان اور ابن عباسؓ بھی مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط نہ لگاتے تھے (نصب الرایۃ) (۳) مال مستفاد نتائج وار باح ہو نیکی صورت میں مال سابق سے ملا نیکی طبع ممانست ہی ہے اور یہی علت تیسری قسم میں بھی موجود ہے لہذا یہاں بھی اصل مال کا تابع ہونا چاہئے (۴) قوله عليه السلام الدين يسر (بخاری ج ۱ ص ۱۰) اور مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط لگانا یر کے خلاف ہے کیونکہ مال تو روزانہ تھوڑا تھوڑا حاصل ہوتا رہتا ہے ہر روز کی رقم کا ملحدہ حساب رکھنا انتہائی مشکل کام ہے حالانکہ حولان حول کی شرط یر پیدا کرنے کیلئے ہے پس

اگر ہر مال مستفاد کیلئے حول جدید کی شرط لگا دی جائے تو یہ بے سرعہ میں تبدیل ہو جائیگی۔

جوابات: (۱) حدیث الباب دو طرح سے مروی ہے مرفوعاً بھی موقوفاً بھی طریق مرفوع عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے (کما قال الترمذی) اور طریق موقوف احتاف کے نزدیک غیر مجانس مال پر محمول ہے (۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں مال مستفاد کو لغوی معنی پر حمل کیا جائے یعنی جو مال ابتداء ہی میں مالک کو مل جائے اس پر تو بالاتفاق حولان حول شرط ہے کیونکہ عہد رسالت میں اس اصطلاحی معنی کا وجود بھی نہ تھا۔

وجوہ ترجیح مذہب احتاف: (۱) حدیث الباب مجمل ہے اور حدیث احتاف اپنے مدعی کے ثبوت میں صریح ہے (۲) حدیث الباب عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہے لہذا وہ اپنے مدعی پر نفع تو نہیں (۳) احتاف نے ضم کی علت تجانس کو قرار دیا ہے اور شوافع نے توالد کو جو علت قاصرہ ہے اور علت تجانس متعدیہ ہو نیکی وجہ سے رائج ہے (معارف السنن ج ۵ ص ۲۲۱، عرف الشذی، ہدایہ وغیرہ)

نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں: محمد بن عمار عن عمر و بن شعیب

..... الامن ولتی یتیمالہ مال فلیتجر فیہ ولا یتزرکہ حتی تاکلہ الصدقۃ

تشریح: معارف السنن ج ۵ ص ۲۳۶ اور عرف الشذی ص ۲۷۳ میں لکھتے ہیں اس حدیث میں یتیم سے نابالغ مراد ہے اگرچہ اسکے والدین زندہ رہیں۔

مسئلہ خلافت: مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب

ہے (۲) احتاف اور ثوریؒ کے نزدیک واجب نہیں ہاں اسکی زمین پر عشر واجب ہے (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۸۷)

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے، کیونکہ انہوں نے صدقہ سے زکوٰۃ مراد لی

ہے اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ نابالغ کے مال میں تجارت کر کے بڑھاتے رہو ورنہ صدقہ

یعنی زکوٰۃ ادا کرتے کرتے مال ختم ہو جائیگا (۲) عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ

قال ابتغوا باموال الیتامی خیراً کئی لانتا کلھا الصدقۃ (سنن دارقطنی ج ۲ ص ۱۱)

(۳) اس پر علیؑ ابن عمرؓ اور عائشہؓ کے آثار بھی دال ہیں (معارف السنن ج ۵ ص ۲۳۷)

دلائل احتناف: (۱) حدیث عائشہؓ مرفوعاً رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتی یستيقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیک (نسائی ج ۲ ص ۱۰۳، ابوداؤد ج ۲ ص ۶۰۴، بخاری ج ۲ ص ۹۴) جب نابالغ کو صراحتہ غیر مکلف قرار دیا گیا تو اس پر زکوٰۃ کس طرح واجب ہوگی؟ کیونکہ زکوٰۃ تو اصالتہ عبادت ہے اور نابالغ تو صراحتہ غیر مکلف، ہاں عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اس میں عبادت کی ثانوی حیثیت ہے اسلئے اسکی زمین پر عشر واجب ہے (۲) حدیث ابن مسعودؓ لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ (کتاب الآثار لمحمدؓ، بغیۃ الالمعی علی ذیل الزیلعی ج ۲ ص ۳۳۳، مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۱۵۰) (۳) قول حسن بصریؓ لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ وقال علیہ اجماع الصحابة۔

جوابات: (۱) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال لان ابی بنی بن الصباح ضعیف امام نسائیؒ کہتے ہیں مومترک الحدیث اور یحییٰ بن معین کہتے ہیں ہولیس ہشی (۲) یا یتیم سے مراد وہ لڑکا جو بد بلوغ میں پہنچا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کیوجہ سے مال اسکے حوالہ نہ کیا گیا ہو (۳) یہاں صدقہ سے زکوٰۃ مراد نہیں بلکہ نفقہ الوالی والیتیم مراد ہے کما قال العلامة رشید احمد انجلیؒ، تاویلہ عندنا الانفاق علی نفس الیتیم فانه قد یمسی صدقہ کما قال النبی تصدق علی نفسك وقال النبی نفقہ المرء علی نفسه وعیالہ صدقہ اور صدقہ سے نفقہ مراد ہونے پر ولا یرک حتی تاکلہ الصدقہ کے الفاظ بھی دال ہیں کیونکہ زکوٰۃ سے مال ختم نہیں ہو سکتا زیادہ سے زیادہ مال نصاب سے کم ہو جائیگا (الکوکب ج ۱ ص ۲۳۷، معارف ج ۵ ص ۲۳۶، حاشیہ زجاجہ المصائب ج ۱ ص ۴۰۰)

مہر برنس: فی حدیث ابی ہزیرہؓ قال لما توفی النبی ﷺ واستخلف ابو بکرؓ بعده وکفر من کفر من العرب۔

تشریح: آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد عرب کے بعض حصوں میں ارتداد کی طوفانی ہوائیں چلنے لگیں اور ضعیف الایمان لوگوں کے دلوں سے ایمان کی روشنی بجھنے لگی مثلاً بعض شخص میلہ کذاب (جسکے متبعین ۱۵۳ھ تک دنیا میں موجود تھے) اور اسود عسی کی نبوت کو تسلیم کر کے

مرتد ہو گئے اور کچھ بنے فتنوں نے بھی سراٹھانا چاہا، مثلاً عطفان اور بنی سلیم وغیرہ نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا اور تاویل کی کہ یہ حضور ﷺ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے حضرت ابوبکرؓ نے ان مانعین زکوٰۃ سے جنگ کرنے کا فیصلہ کیا اور حضرت عمرؓ نے چونکہ وہ لوگ بظاہر تو مسلمان کہلاتے ہی تھے (انکے کفر میں تامل کیا اور حضرت ابوبکرؓ کے اس فیصلہ پر اعتراض بھی کیا، مگر جب صدیق اکبرؓ نے انہیں حقیقت حال بتائی تو عمرؓ انکے فیصلہ کے ہموا ہو گئے اور فرمایا ابوبکرؓ کا فیصلہ بالکل صحیح ہے

قولہ کفر من کفر من العرب کی توضیح: مرتدین کے اعتبار سے کفر کا اطلاق تو حقیقت ہے اور منکرین زکوٰۃ کے اعتبار سے یہ کفر تغلیظاً ہے یا قریب الی الکفر یا مشابہت بالکفر یا کفران نعمت مراد ہے۔

سوال: وہ لوگ تو متداول تھے اسکے باوجود ان سے قتال کیوں کیا گیا؟

جوابات: (۱) انہوں نے خود قتال برپا کیا حضرت ابوبکرؓ نے اسکی جواب دہی کی ہے (۲) ابوبکرؓ نے رجوع کیلئے بار بار بلایا لیکن وہ لوگ اپنی بات پر اصرار کرنے لگے (۳) یا ابن عمرؓ کی درج ذیل روایت قال علیہ السلام اموت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ وان محمد ارسل اللہ ویقیموا الصلوٰۃ ویؤتوا الزکوٰۃ، وفي رواية العلاء بن عبد الرحمن ویؤمنوا بما جنبت بہ وغیرہ سے حضرت ابوبکرؓ کو یہ یقین ہوا کہ ماجاء بہ النبیؐ میں سے کسی ایک رکن کا انکار کرے اور دعوت دینے کے بعد بھی اس سے باز نہ آئے تو انکے ساتھ مقاتلہ واجب ہے اسلئے حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا لا ابغضہ، سوائے اسلام کے حق کے، یعنی اسلام کی کسی قسم کا کوئی حق جس پر وہ اس سے قتال کرے (۲) یہ حقوق العباد میں سب سے اہم شعار اسلام ہے اسکی حفاظت اور اس فتنہ کے سد باب کیلئے قتال کیا ہے اور چونکہ عبادات کے نظام کیلئے مساجد میں باجماعت نماز کا نظام مقرر کیا گیا اسطرح معاملات کے نظام کیلئے بیت المال میں زکوٰۃ کی رقوم جمع کر نیکان نظام بنایا گیا اسلئے ابوبکرؓ نے ان کو بیت المال میں زکوٰۃ داخل کرنے کیلئے مجبور کیا اگر اسوقت عمرؓ کی بات تسلیم کر لی جاتی تو وحدت اسلام کا سررشتہ پارہ پارہ ہو جاتا اور مسلمانوں کا اجتماعی نظام درہم برہم ہو جاتا۔

سوال: عمرؓ نے صدق اکبر سے مناعہ کیوں کیا؟

جوابات: (۱) حضرت عمرؓ کو پوری حدیث متحضرہ تھی صرف لا الہ الا اللہ تک یاد تھی

(۲) یا عمرؓ! لا تھک کو غیر زکوٰۃ پر حمل کرتے تھے (۳) یا عمرؓ! مال صرف کفر کی ہمارے جائز رکھتے تھے،
بلاخرہ صدق اکبر کی بات پر تمام صحابہ متفق ہو گئے تھے۔

زکوٰۃ کا تعلق غنی کے ذمہ سے ہے: محمد بن عمار عن عائشہؓ قالت سمعت

رسول اللہ ﷺ يقول ما خالطت الزكاة مالا قط الا اهلكته عائشہؓ سے روایت ہے کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ زکوٰۃ کسی مال میں نہیں مخلوط ہوتی مگر اسکو ہلاک کر دیتی ہے۔

مسئلہ خلافت: مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زکوٰۃ کا تعلق عین مال سے ہے لہذا

مال ہی کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں ادا کرنا ضروری ہے اسکی قیمت ادا کرنا جائز نہیں (۲) احناف کے نزدیک زکوٰۃ کا تعلق غنی کے ذمہ سے ہے لہذا واجب چیز کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ اسکی وضاحت میں امام بخاریؒ نے کہا

کہ زکوٰۃ کا مال مل جانے سے دوسرا مال حرام ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا تعلق عین مال سے ہے (۲) زکوٰۃ ایسی قربت ہے جو متعلق بالکل ہے لہذا اس کے غیر سے ادا نہ ہونا چاہئے جیسے ہدی اور قربانیوں میں بالاتفاق خون بہانے کے سوا قیمت دینا جائز نہیں پس اسی طرح زکوٰۃ میں بھی قیمت دینا جائز نہ ہوگا۔

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى واتوا الزكاة (۲) قوله تعالى انما الصدقات

للفقراء والمساكين (۳) وقوله تعالى وامان ذابته لہی الارض الاعلى الله رزقها (۴)

قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة (۵) تو خذ من اغنياء ہم وتر ذعلى فقرائهم خذوا

من اغنياء ہم وتر ذوا الى فقرائهم (الحديث) آیات مذکورہ اور حدیث سے معلوم ہوتا

ہے کہ زکوٰۃ کے مقاصد فقراء تک انکار زکوٰۃ موعود پہونچانا اور انکی حاجت روائی کرنا ہے اور انکی

حاجات و ضروریات تو مختلف ہیں لہذا مقاصد زکوٰۃ کے پیش نظر عین مال اور اسکی قیمت دینے میں

التمیز ہونا مناسب ہے (۶) حدیث انسؓ قال فان لم تکن عنده بنت مخاض علی

وجہا و عندہ ابن لبون فانہ یقبل منہ و لیس معہ شئی (بخاری، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۸) یہاں ابن لبون اونٹ کی زکوٰۃ میں بطور قیمت ہی مراد ہے اسلئے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ میں زراعت اور کھیتی باڑی نہیں ہے۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلاثہ کے استدلال کی بنیاد مخالفت صوری پر ہے یعنی زکوٰۃ اور غیر زکوٰۃ کا محض صورتِ مخلوط ہونا ہے حالانکہ یہاں مخالفت کے حقیقی معنی مراد ہیں یعنی مالدار آدمی دوسرے سے زکوٰۃ لیکر اپنے مال میں ملا لے، لہذا منقول عن امام أحمد ایضاً (۲) ہلاک کے معنی بے برکت ہو جانا (۳) یا اسکے معنی بالکل برباد ہو جانا یعنی جس نے زکوٰۃ نہیں ادا کی اسکے مال میں برکت نہیں ہوگی بلکہ بعض وقت مال ہلاک ہو جانے کا اندیشہ بھی ہے اس سے عین مال کے ساتھ زکوٰۃ کا تعلق ہونا ضروری نہیں بلکہ ذمہ کے ساتھ تعلق رہنے کی صورت میں بھی یہ حالت ہو سکتی ہیں (۴) قیاس کا جواب یہ ہے کہ ہدایا اور ضمایا پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ ان میں مقصد اراقہ دم ہے جو عین کے سوا ممکن نہیں حتیٰ کہ ذبح کرنے کے بعد صدقہ کرنے سے پہلے اگر وہ جانور ضائع ہو گیا تو بھی اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور انکا ذبح غیر معقول ہے جس طرح شاعر نے کہا۔ ”یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قربان + وہی قتل بھی کرتا ہے وہی لے ثواب الٹا“ اور زکوٰۃ میں عبادت محتاج کی احتیاجی دور کرنا ہے یہ تو معقول ہے پس امر معقول کو غیر معقول پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا فلا یصح الاستدلال بہ (العلیق ج ۲ ص ۲۹۲، مرقاۃ ج ۴ ص ۱۳۸، حاشیہ مشکوٰۃ وغیرہ)

باب ما یجب فیہ الزکوۃ

شریعت نے نہایت حکیمانہ طریقہ سے پیداوار کی مختلف قسموں پر مختلف قسم کی زکوٰۃ مقرر فرمائی ہے اولاً ان پیداوار کی ان اقسام پر زکوٰۃ مقرر فرمائی ہے جو کچھ عرصہ تک محفوظ رہ سکتی ہیں تاکہ ان سے حسبِ منشاء کاروباری فائدہ اٹھایا جاسکے جیسے زرعی پیداوار اور جن چیزوں میں ترقی اور نشوونما کی صلاحیت نہیں ہے ان پر زکوٰۃ مقرر نہیں کی گئی جیسے مصنوعات بنانے کے آلات (Production Machinery) مکان، لباس استعمال میں آنیوالا ساز و سامان اور اسباب سواریاں وغیرہ، کچھ عرصہ باقی رہنے اور نشوونما پانے والی

پانچ چیزیں ہیں (۱) معدنیات (۲) زرعی پیداوار (۳) جانور (۴) سونا چاندی، اور کرنسی لوٹ (جو سونے کے حکم میں ہیں) اور (۵) مال تجارت، ان پر زکوٰۃ واجب ہے اور زکوٰۃ کی مقدار میں اختلاف بھی نہایت حکمت پر مبنی ہے جو مطلقاً میں مذکور ہیں۔

زرعی پیداوار کے نصاب زکوٰۃ: محمد بن یحییٰ بن حسن ابی سعید الخدریؒ مروی
 لوعا لیس فی مادون خمسة او مق من التمر صدقة ”پانچ وقت کے کمجوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں ایک وقت ساٹھ صاع کے برابر ہے پس پانچ وقت تین سو صاع کے برابر ہونگے (البدایہ شرح الہدایہ ج ۳ ص ۴۹۴) حنفیہ کے نزدیک صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے، مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ”اوزان شرعیہ“ میں ثابت کیا ہے کہ ایک صاع تین سیر چھ چھٹا تک کا ہوتا ہے اس حساب سے ایک وقت پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وقت پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں (واللہ اعلم)

مسئلہ خلافت: (۱) ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک پانچ وقت سے کم میں عشر واجب نہیں اس طرح خضروات جو بغیر علان کے ایک سال باقی نہیں رہ سکتی ہے اس پر بھی عشر نہیں (۲) ابو صفیہؒ، یحییٰؒ اور مجاہدؒ کے نزدیک زمین کی پیداوار کیلئے کوئی نصاب نہیں قلیل ہو یا کثیر مطلقاً عشر واجب ہے اور اکثر سنہ باقی رہنے کی شرط بھی نہیں ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عین علیٰ انہ علیہ الصلاة والسلام قال لیس فی الخضروات صدقة (ترمذی)

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ: (۱) قوله تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخر جنا لکم من الارض (بقرہ آیت ۲۶۷) اس آیت میں ما عام ہے جس کا تقاضا ہے کہ زمین سے ہم نے جو بھی تمہارے لئے نکالا ہے اس میں سے خرچ کر دینا قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے اور باقی رہنے نہ رہنے کی کوئی قید نہیں ہے (۲) قوله تعالیٰ واتوا حقہ یوم حصادہ (انعام ج ۱ ص ۱۴۱) یہاں بلا قید حق الارض ادا کرنا حکم دیا ہے (۳) قال علیہ السلام فیما سمعت السماء والعیون او کان عشر یا

(دریائی پانی سے سیراب) العشر وما سقى بالنضح (کنویں کے پانی) نصف العشر (بخاری ج ۱ ص ۲۰۱ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۹) اس میں قلیل و کثیر کے فرق کئے بغیر مطلقاً زمین سے حاصل شدہ پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا حکم عائد کیا گیا اور یہ حدیث عموم قرآن کے مطابق ہے اور نصف عشر یعنی ۱/۲۰ زکوٰۃ ان زمینوں پر واجب ہے جن کو اونٹوں کے ذریعہ کنوؤں سے سیراب کیا جاتا ہے اور جنگو ٹوب ویل کے ذریعہ سیراب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کی کاشت پر ذرا مشقت ہوتی ہے اس طرح (۴) جابر بن عبد اللہ کی حدیث (مسلم ج ۱ ص ۳۱۶) (۵) ابو ہریرہ کی حدیث (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۲۵) (۶) ابن عمر کی حدیث اور (۷) مجاہد (۸) حماد اور (۹) ابراہیم کے آثار جو مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۳۳ وغیرہ میں موجود ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے ہر وہ چیز جسکو زمین نکالے اس میں زکوٰۃ ہے، اجماع تابعین، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے اپنے تمام عاملین کے پاس ایک فرمان بھیجا تھا کہ ان يؤخذ مما آتت الارض قليل او كثير العشر (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۱۲۱) وفي نصب الرأية ان ياخذ العشر من كل قليل وكثير فلم يتعرض عليه احد۔

دلیل قیاسی: عشر واجب ہونیکا سبب نمو ہے اور زمین سے ایسی چیز کے ساتھ بھی نمو حاصل کیا جاسکتا ہے جو باقی رہنے والی نہ ہو پس اگر زمین میں خسروات کو پیدا کیا گیا اور عشر واجب نہ کیا گیا تو سب کے بغیر حکم کا پایا جانا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں اسلئے خسروات پر بھی عشر واجب کیا گیا۔

دلیل عقلی: خراج تمام پیداوار سے لیا جاتا ہے قلیل ہو یا کثیر کچا ہو یا پختہ لہذا عشر کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

جوابات: (۱) پانچ وسق والی احادیث کی توجیہ یہ ہے کہ وہ اموال تجارت پر محمول ہیں، کیونکہ اس وقت پانچ وسق دو سو درہم کے برابر ہوتے تھے اسلئے فرمایا پانچ وسق سے کم میں صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں اس پر قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث کے آخری دونوں جزء یعنی چاندی میں تمام آئمہ کا اتفاق ہے کہ بیان کردہ نصاب سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں اور ان دونوں جزء

میں صدقہ سے بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے لہذا پہلے جزء میں بھی زکوٰۃ مراد ہونا قرین قیاس ہے (فیہ مافیہ) (۲) آیات قرآن کی عمومیت اور قطعیت کو اخبار آحاد کے ساتھ متقید نہیں کیا جاسکتا ہے کمائیت فی الاصول (۳) پانچ وسق سے کم مال کا عشر بیت المال میں نہ دے بلکہ بذات خود فقراء کو دیدے یعنی اس حدیث میں متصدق کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے (۴) شاہ صاحبؒ نے فرمایا حدیث الباب میں عرایا کا بیان ہے یعنی جن درختوں کو مالک نے فقراء کو دیدیا تھا پھر اپنی طرف سے پھل دیکر خرید کر لیا اس میں عشر نہیں کیونکہ وہ زمین کی پیداوار نہیں رہا بلکہ خرید مال ہو گیا اور پانچ وسق کی قید اتفاقی ہے کیونکہ دور نبوی میں اس مقدار میں درختوں کو بطور عرایا (عطیہ) دیا جاتا تھا (۵) لیس فی الخضروات صدقہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خضروات تیسرے عشر کے پاس سے گزرے اور مالک نے قیمت دینے سے انکار کر دیا تو عاشرین خضروات سے عشر وصول نہ کرے، کیونکہ عاشر ہالعموم شہر سے دور رہتا ہے اور وہاں فقراء کا وجود کم ہے تو ایسی صورت میں اگر خضروات میں سے عشر وصول کیا گیا تو اسکے خراب ہونیکا امکان ہے اسلئے کہا گیا کہ عاشر خضروات کا عشر نہ لے بلکہ مالک بذات خود فقراء کو دیدے (۶) یا بیت المال میں اس سے عشر دینے کی نفی ہے کیونکہ کچا مال خراب ہو جانے کا اندیشہ ہے لہذا مالک فوراً مساکین کو دیدے۔

وجہ ترجیح مذہب ابی حنیفہ: (۱) قال ابوبکر بن العربی (مالکی) فی ہارضة الاحوذی واقوی المذاهب فی (ہذہ) المسئلة مذہب ابی حنیفہؒ دلیلاً واحوطها للمساکین واو لاها قیاما شکرا للنعمۃ، وعلیہ یدل عموم الآیۃ والحديث کذا فی البناۃ ج ۳ ص ۴۹۵، امام طحاویؒ اور ابوبکر صامؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولان خول کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح یہاں بھی مقدار کا اعتبار ساقط ہونا چاہیے (معارف السنن ج ۵ ص ۲۰۸)

حمزہ رحمہ: عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ لیس علی المسلم

صدقۃ فی عبدہ ولا فی فرسہ۔

تشریح: جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوان پر بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے اور ذاتی ضروریات مثلاً سواری، دودھ وغیرہ کیلئے پالتو گھوڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں ہاں اختلاف اس خیل میں ہے جو سائمنہ زروادہ ملے ہو اور نسل بڑھانے کیلئے ہو۔

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں (۲) امام ابوحنیفہؒ اور نخعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک طویل حدیث میں ہے: ثم لم ينس حق الله في ظهورها ولا رقابها (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۵، مسلم) جو گھوڑے کی گردن اور پیٹھ پر اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا، حق ظہور تو یہ ہے کہ کسی تھکے ماندے کو سوار کر دے اور حق رقاب وہی زکوٰۃ ہی ہے (۲) عن النسائب بن يزيد انه كان يأتى عمر بن الخطابؓ بعهد قات الخيل (ابن ابی شیبہ) (۳) عن جابر مرفوعا في الخيل السائمة في كل فرس دينار (سنن کبریٰ ج ۴ ص ۱۱۹) (۴) وقال ابو عمر الخبر في صدقة الخيل عن عمر صحیح من حدیث الزهري عن النسائب بن يزيد (عمدة القاری ج ۹ ص ۳۷) جواب: زیر بحث حدیث میں فرس خدمت یا فرس جہاد مراد ہے نہ کہ مطلق فرس جیسا کہ عبد سے مراد عبد خدمت ہے نہ کہ مطلق غلام، قلاوی عالمگیری میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

فائدہ: خیل کی زکوٰۃ کی صورت یہ ہے کہ ہر خیل کے مقابلہ میں ایک دینار دیا جائے، اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے۔

محمد بن: عن أنس قوله ومن مثل فوقها فلا يعط، اس کے ماقبل ایک حدیث میں آیا ہے أرضوا مصد قیکم وان ظلمتم (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۷) یعنی زکوٰۃ لینے والوں کو خوش کرو اگرچہ وہ تمہارے ساتھ ظلم ہی کا معاملہ کریں، اور حدیث الباب سے اس کا خلاف معلوم ہوتا ہے فتعارض۔

وجہ لطیف: (۱) ظلم کی صورت میں زائد زکوٰۃ کا دینا مستحب ہے اور نہ دینا رخصت ہے (۲) ارضوا مصدقینم (الحديث) میں مصدقین صحابہ پر محمول ہے جن پر ظلم کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہاں لوگ اپنے گمان کے مطابق یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے ساتھ ظلم و زیادتی کا معاملہ ہوتا ہے لہذا حکم دیا گیا کہ انہیں بہر صورت خوش کیا جائے اور زیر بحث مصدقین ظالمین پر محمول ہے فلا تعارض بیہما

قوله فی اربع وعشرين من الابل الخ : اونٹ، گائے اور بکری کی زکوٰۃ کے بارے میں ائمہ کرام درج ذیل تعداد تک متفق ہیں، اونٹ، گائے اور بکری کی زکوٰۃ

جانور کا نام اور تعداد	شرح زکوٰۃ	جانور کا نام اور تعداد	شرح زکوٰۃ
۵-۹ اونٹ	ایک بکری	۳۰-۳۹ گائے	ایک سالہ بچھڑی
۱۰-۱۳ //	دو بکریاں	۴۰-۵۹ //	دو سالہ بچھڑی یا بچھڑا
۱۵-۱۹ //	تین بکریاں	۶۰-۶۹ //	دو سالہ بچھڑیاں
۲۰-۲۴ //	چار بکریاں	۷۰-۷۹ //	ایک دو سالہ بچھڑی اور ایک ایک سالہ بچھڑی
۲۵-۳۵ //	ایک سالہ اونٹنی کی بچی	۸۰-۸۹ //	دو، دو سالہ بچھڑیاں
۳۶-۴۵ //	دو سالہ اونٹنی	۹۰-۹۹ //	تین ایک سالہ بچھڑیاں
۴۶-۶۰ //	تین سالہ اونٹنی	۱۰۰-۱۰۹ گائے	دو ایک سالہ اور ایک دو سالہ
۶۱-۷۵ //	چار سالہ اونٹنی	۱۱۹-۱۲۰ بکریاں	ایک بکری
۷۶-۹۰ //	دو، دو سالہ اونٹیاں	۱۲۰-۲۰۰ //	دو بکریاں
۹۱-۱۲۰ //	دو، تین سالہ اونٹیاں	۲۰۱-۳۰۰ //	تین بکریاں
		۳۰۱-۴۰۰ //	چار بکریاں
		پھر ہر سو پر	ایک بکری کا اضافہ

قوله فاذا زادت على مائة وعشرين ففي كل أربعين بنت لبون و

خمسين حقة

مسئلہ خلافت جب اونٹ ایک سو بیس سے زائد ہو جائیں تو (۱) امام اعظمؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک استیفاء فرض ہوتا ہے کہ ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری اور ۲۵ پر ایک بنت محاض یعنی ایک سالہ اونٹنی کی بچی (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک استیفاء فرض نہیں، بلکہ ہر چالیس پر بنت لیون یعنی دو سالہ اونٹنی اور ہر پچاس پر ایک حقہ یعنی تین سالہ اونٹنی مثلاً ۱۲۱ میں تین بنت لیون اور ۱۳۰ میں دو بنت لیون اور ایک حقہ اور ۱۴۰ میں دو حقے ایک بنت لیون و علیٰ ہذا القیاس -

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ: (۱) نبی علیہ السلام نے عمرو بن حزم کے دادا کے نام خط لکھا، فاذا كانت اكثر من عشرين ومائة بعد االى اول فریضة الابل وما كان اقل من خمس وعشرين ففيه الغنم فی کل خمس شاة (مراسیل ابوداؤد و مسند اسحق بن راہویہ) (۲) حدیث علیؑ اذا زادت الابل علی عشرين ومائة تستقبل بها الفریضة بالغنم فی کل خمس شاة (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۸۵)

دلیل شافعیؒ و احمدؒ: حدیث الباب، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اور علامہ یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں کہ دونوں مذاہب ہی صحیح ہیں کہ دور نبویؐ میں زکوٰۃ اہل کے یہ دونوں طریقے رائج تھے اہل حجاز نے ایک طریقہ کو اختیار کیا اور اہل عراق نے دوسرے طریقہ کو اختیار کیا (معارف السنن ص ۳۵۴)

قولہ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشية الصدقة، وفی روایۃ مخافة الصدقة وفی روایۃ مخافة كثرة الصدقة یہ بہت جامع کلمہ ہے اسکو آسانی کے ساتھ سمجھنے کیلئے بطور تمہید یہ بات معلوم رہے کہ خلطۃ بضم الخاء بمعنی شرکت اور اسکی دو قسمیں ہیں (۱) خلطۃ السجوار یعنی دو یا اس سے زائد مالکوں کو بہت جانور ہوں اور ہر ایک کی ملکیتیں جدا جدا ہوں مگر یہ سب جانور چند چیزوں میں مشترک ہوں مثلاً راغی، مرغی (چراگاہ) حالب فیل اس کو خلطۃ الاوصاف اور خلطۃ اعتباری بھی کہتے ہیں، (۲) خلطۃ الشیوع: دو یا چند اشخاص بہت سے جانوروں کی ملکیت میں شریک ہوں انکو یہ جانور وراثت یا ہبہ کے طور پر ملے ہوں

یاسب نے ان کوٹا کے سے خریدا اور اب تک تقسیم نہیں کیا ہوا اسکو خلطہ الاشتراک اور خلطہ الاعیان اور خلطہ الاملاک اور خلطہ حقیقی بھی کہا جاتا ہے، اب بحث یہ ہے کہ دونوں خلطہ وجوب زکوٰۃ یا عدم وجوب زکوٰۃ یا کثرت و قلت زکوٰۃ میں مؤثر ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں قسمیں زکوٰۃ میں مؤثر ہیں لیکن شرائط تاثیر میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک خلطہ الجوار مؤثر ہونے کیلئے دس شرائط ہیں جنکو علامہ بنوریؒ نے دو شعروں میں جمع کر دیا

مراح ومرعى ثم راع ومحلب ☆ وکلب وفعل ثم حوض وحالب

فہذی ثمان قبل تسع لمسرح ☆ وقصد لخلط زید فیہا فیحسب ،

امام احمدؒ چھ میں اشتراک ضروری قرار دیتے ہیں مراح، مسرح، کلب، محلب، شرب، فعل، امام مالکؒ کے نزدیک بجز محلب کے یقینہ پانچ شرائط کے ساتھ ساتھ ہر ایک آدمی کا مالک نصاب ہونا بھی ضروری ہے، اور شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک حسب کے مال مگر نصاب ہونا کافی ہے (۲) امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ، ابن حزمؒ کے نزدیک زکوٰۃ کی بنیاد ملک پر ہے جب تک مالک نصاب نہ ہو نہ خلطہ الجوار کا اعتبار ہے نہ خلطہ الشیوع کا، ہاں ادائے زکوٰۃ میں خلطہ الشیوع سے کچھ اثر پڑیگا جسکی تفصیل آ رہی ہے۔

مذہب ائمہ کی روشنی میں تفریق و جمع کی صورتیں: ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ

اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے، دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے اب ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطہ الشیوع یا خلطہ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں اور نہ اسے علیحدہ کریں بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں، مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر

شخص پر ایک بکری واجب ہوگی اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی ۸۰) پر صرف ایک واجب ہوگی اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوارز کوۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے اور اسی کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”لا یجمع بین متفرق“ اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سودو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوئی ہیں اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدمی آدمی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوگی اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی لہذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے تو زکوۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے اور اس کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”لا یفرق بین مجتمع“ جمع اور تفریق کی یہ صورت اور مثال اس صورت میں ہے جب کہ حدیث کے خطاب کو مالک سے قرار دیا جائے۔

اور اگر اس خطاب کو ساعی سے قرار دیا جائے تو جمع بین متفرق کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کر لیتا ہے اس کو روکا جا رہا ہے کہ ایسا نہ کرے۔ اور تفریق بین مجتمع کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک ہی بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے یہ ساری تفصیل ائمہ خلافت کے مہلک کے مطابق ہے۔

کیل انہم خلافت: حدیث باب ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوارز کوۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔ اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ خلطۃ الجوار کا، کما مر اتفا، بلکہ ہر صورت میں

زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی مجموعے پر نہیں جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ”لا یجمع بین متفرق الخ“ کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ، کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال کو جمع کرے اور نہ اکٹھے اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی چنانچہ اگر اسی ۸۰ بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملاکاً وشیوہاً خواہ جواراً) تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ الگ واجب ہوگی گویا حنفیہ کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة فان ذالک لا یؤثر فی تغییر الزکوٰۃ (درس ترمذی بتخیر)

دلائل حنفیہ: (۱) عن علی رضی اللہ عنہ فی الغنم فی کل أربعین شاة شاة فان لم یکن الاتسع وثلاثون فلیس علیک فیہا شیء (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۲۰) (۲) صدیق اکبرؓ نے انسؓ کو مصدق بناتے وقت جو مکتوب دیا تھا اس میں یہ الفاظ ہیں فان لم تبلغ سائمة الرجل أربعین فلیس فیہا شیء (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۱۸) ان دونوں احادیث میں انتالیس بکریوں پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفرادی اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اثنتا بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں اور اس سے احادیث مذکورہ کے اطلاق کی نفی ہوگی۔

خشية الصدقة کا متعلق بہ: ترکیب کے اعتبار سے خشية الصدقة مفعول لہ ہے اور لا یجمع ولا یفرق دونوں فعل اس میں تنازع کر رہے ہیں گویا خشية الصدقة کا تعلق دونوں جملوں سے ہیں ان دونوں افعال کے ضمیر فاعل کے مرجع میں علماء کے تین اقوال ہیں (۱) ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ضمیر فاعل کا مرجع مالک اور ساعی دونوں ہیں یعنی یہ نہی دونوں کیلئے ہے (۲) مالکؒ کے نزدیک دونوں ضمیروں کا مرجع صرف مالک (ارباب مواشی) ہی ہے لہذا انہی فقط اس کیلئے ہے (۳) شافعیؒ (فی روایۃ) ابوحنیفہؒ (فی روایۃ غیر مشہورۃ) کا مسلک یہ ہے کہ نہی صرف

ساعی کے بارے میں ہے اور دونوں ہمیں اس کی طرف لوٹ رہی ہیں، بہر حال خشية الصدقة یہ نہیں کی علت ہے چونکہ حنفیہ کی روایت مشہورہ میں نہیں کا تعلق مالک وساعی دونوں سے ہے لہذا اگر اس کا تعلق ساعی کے ساتھ ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی (الف) خشية قلة الصدقة (ب) خشية ان لا تجب الصدقة یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے نہ متفرق مال کو جمع کرنا چاہئے اور نہ مجتمع مال کو متفرق کرنا چاہئے اور اگر اس کا تعلق مالک کے ساتھ ہو تو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی (الف) خشية كثرة الصدقة (ب) خشية وجوب الصدقة یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفريق بين المجتمع نہ کرنی چاہئے، اور اگر نہیں کا تعلق صرف مالک سے ہو جو مالکیوں کا مذہب ہے تو تقدیر عبارت فقط خشية كثرة الصدقة اور خشية وجوب الصدقة ہوگی اور اگر نہیں کا تعلق صرف ساعی سے ہے تو تقدیر عبارت خشية قلة الصدقة اور خشية ان لا تجب الصدقة ہوگی۔

قوله وما كان من خليطين فانهما يترا جعانا بينهما بالسوية

اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی تمیز الملک سی/۸۰ بکریوں سے صدق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی اب وہ شخص جس کی بکری صدق نے لی ہے آدمی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں ان کے نزدیک ”تراجع“ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور صدق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تین بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو ”تراجع“ کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی، اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اگر دونوں کے حصے مساوی ہیں تو ”تراجع“ صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی کیونکہ ہر شخص کا حصہ اونٹ ہے (جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک تو ”تراجع“ کی صورتیں بالکل واضح ہیں، لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ”تراجع“ کی صورتیں قدرے دقیق ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموعے پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول یا بی مشترک مال سے کر لے، علامہ کا سائی نے بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۰ میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسی/۸۰ بکریاں دو آدمیوں کے درمیان باعلاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ٹکٹ () زید کے ہوں اور ایک ٹکٹ () عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے اور عمرو پر کچھ واجب نہیں کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۶ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے، اب اگر مصدق ان اسی/۸۰ بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ٹکٹ بکری کی قیمت وصول کر لے۔ کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا،

مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ٹلٹ عمر کی ملکیت تھا اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے عمرو زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس/۱۲۰ بکریاں اثلاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ٹلٹ زید کے ہوں، اور ایک ٹلٹ عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہے (کیونکہ زید کا حصہ اتنی کے برابر ہے: اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اتنی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کر لے، چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کر لے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاً مشترک تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا، اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، اور عمرو کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گئی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، لہذا عمرو ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا، مثلاً اگر دو بکریوں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساٹھ روپے ہو تو ان ساٹھ میں سے چالیس زید کے حصے ہوں گے اور بیس عمرو کے پھر چونکہ عمرو کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی، لہذا زید اب یہ دس روپے عمرو سے وصول کرے گا۔

خلطۃ الشیوع کی صورت میں ”تراجع“ کی یہ شکلیں صرف حنفیہ ہی کے مسلک پر درست ہو سکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطۃ الشیوع کی صورت میں مجموعے پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں،

ان کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی ”تراجع“ نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے فافہم فان هذا المقام من مزال الافہام ، واللہ سبحانہ اعلم۔ (درس ترمذی، فتح القدیر ج ۱ ص ۴۹۴، مفتی لابن قدامہ ج ۱ ص ۴۸۴ وغیرہ)

محمد بن یحییٰ: عن ابی ہریرہؓ..... العجماء جرحھا جبار والبشر جبار الخ عجماء بم حیوان، جبار بم بدر، ”العجماء جرحھا جبار“ الحدیث يدل علی ان ما اتلفت الدابة من غیر تعدی من صاحبها لا یوجب الضمان علیہ..... وهذا القدر متفق علیہ فیما بین الفقهاء غیر انہم اختلفوا فی تفاصيلہ وخلاصۃ مذاہبہم فی ذالک مایلی - ان جناية البهيمة لا تخلو عن حالین اما ان تكون منفلة لیس معها احد، او یكون معها راكب او سائق او قائد فان كانت منفلة لیس معها احد فاتلفت شیئا، فلا ضمان علی صاحبها عند الحنفیة مطلقاً سواء كان الوقت وقت النهار او وقت الليل عملاً باطلاق حدیث الباب، وقال الشافعیؒ لا یضمن المالك فی النهار، ویضمن باللیل لان العادة الملاك یربطون مواشیہم باللیل فلما ارسلها باللیل صار متعدیاً فیضمن - وفی اعلی السنن ج ۱۸ / ص ۲۴۲ عن الطحاوی ان تحقیق مذهب ابی حنیفہؒ انه لا ضمان اذا ارسلها مع حافظ واما اذا ارسلها من دون حافظ ضمن) والخلاصة ان المحکم عند ابی حنیفہؒ لا یدور مع النهار او انلیل وانما یدور علی التقصیر فی الحفظ فان قصر المالك فی حفظ البهيمة بالنهار ضمن وان لم یقصر باللیل لم یضمن..... واما اذا كانت الدابة معها أحد فهو علی صور ائیه (۱) ان كانت الدابة تسیر فی ملک من هو معها فاتلفت شیئا لم یضمن صاحبها الا اذا وقع التلف بوطأها (۲) وان كانت تسیر فی ملک غیرہ باذنه فكذلك (۳) وان كانت تسیر فی ملک غیر بغير اذنه ضمن صاحبها ماتلف مطلقاً (۴) وان كانت تسیر فی طریق العامة ضمن الراكب او القائد ما وطئت برجلها او اصابته بيدها اورجلها اورأسها..... ولكنه لا یضمن ما نفحت برجلها او ذنبها سائرة وهذا مذهب ابی حنیفہؒ كما فی رد المحتار

ج ۵/ ۵۳۰ وقال الشافعي اذا كان مع البهيمة انسان فانه يضمن ما اتلفته مطلقاً ثم لم يذكر الفقهاء حكم السيارة لعدم وجودها في عصرهم والظاهر ان سائق السيارة ضامن لما اتلفته في الطريق سواء اتلفته من القدام او من الخلف.....

قوله البرجبار: قال ابو عبيدة المراد بالبرهنا العادية القديمة التي لا يعلم لها مالک تكون في البداية فيقع فيها انسان اودابة، فلاشئ في ذالك على أحد، وكذلك لو حفر بئراً في ملكه او في موات، فوقع فيها انسان او غيره فتلّف، فلا ضمان، وامّا من حفر بئراً في طريق المسلمين، وكذا في ملك غيره بغير اذن فتلّف بها انسان فانه يجب ضمانه على عاقلة الحافر، والكفارة في ماله، وان تلّف بها غير آدمي وجب ضمانه في مال الحافر، ويلتحق بالبركل حفرة على التفصيل المذكورة كذا في فتح الباري - وهو مذهب الحنفية والجمهور (تكملة) (المجلد ۲ ص ۵۲۰/ ۵۲۵) اس کی تشریح اجمالاً سواء بسواء بزبان اردو الايضاح المشکوٰۃ ج ۳ میں باب مالاً یضمن من الجبايات کے تحت ملاحظہ ہو۔

قوله: المعدن جبار، المعدن یہ معدن سے ماخوذ ہے جسکے معنی اقامت کے ہیں اسی سے جنت عدن، آتا ہے اور ہر چیز کا مرکز اسکا معدن ہوتا ہے، زمین سے جو مال نکالا جاتا ہے اسکی تین قسمیں ہیں، کنز، معدن، رکاز، کنز وہ مال ہے جسکو انسان نے زمین کے اندر دفن کر دیا ہے، معدن وہ مال ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے تخلیق ارض کے دن اپنے قدرت کا ملہ سے پیدا فرمایا ہے، اور معدن کی تین قسمیں ہیں اول جامد جو پگھل جاتی ہے اور ڈھالنے سے ڈھل جاتی ہے جیسے سونا، چاندی، لوہا، رانگ، پیتل۔ دوم جامد جو پگھلتا نہیں جیسے چونا، سرمہ، یاقوت، نمک، سوم غیر جامد جیسے پانی، تیر یعنی سیاہ رنگ کی ایک چیز جس کو کشتی پر مالش کرتے ہیں تاکہ پانی اندر نہ آئے جیسے تارکول، نطف ایک قسم کا تیل جو بہت جلد آگ پکڑ لیتا ہے اور جس سے آگ جلانے کا کام لیتے ہیں اور اس سے علاج بھی کرتے ہیں، آجکل نطف کا اطلاق مٹی کے تیل پر ہوتا ہے۔

جملہ مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے تو اس کا خون ہدر ہے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں، قال الحافظ فی الفتح ج ۱۲ ص ۲۵۶ فلو حفر معدنا فی ملکہ او موات (غیر آباد زمین) فوقع فیہ شخص فمات، فدمہ ہدر، وکذا لو استاجر اجیرا لعمل له فانهار علیہ فمات، ویلتحق بالبئر والمعدن فی ذالک کل اجیر علی عمل، کمن استو جر علی صعود نخلة، فسقط منها فمات۔
 بعض شوافع اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کوئی ٹمس وغیرہ نہیں یعنی عقوق ٹمس کے معنی پر حمل کرتے ہیں، لکنہ بعید جدا لان السیاق کلہ فی مسائل الدیۃ ورد الحافظ فی باب الزکاة من الفتح ج ۳ ص ۳۶۵ علی من فسرہ بنفی الزکاة علی المعدن وفسرہ بانہ لادیۃ للہالک فی معدن۔

زکاة الرکاز

قال فی الرکاز الخمس

رکاز لغت میں مرکز کے معنی میں ہے یعنی ہر ذن کی گئی یا گاڑی ہوئی چیز۔

حضرات ائمہ کے مابین رکاز کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

مذہب (۱) شافعی، مالک، احمد اور اہل حجاز کے نزدیک رکاز کا مصداق صرف دَفینہ جاہلیت ہے اور معدن رکاز میں شامل نہیں لہذا اس پر خمس نہیں (۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، اوزاعی، سفیان ثوری، ابو عبیدہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک کلمہ رکاز میں معدن بھی شامل ہے لہذا وہ رکاز الخمس کے جملہ سے جہاں دَفینہ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہی اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے، طریق استدلال یوں ہے کہ دوسری

روایت میں اس سے پہلے والمعدن جبار وارد ہے اور رکاز کو معدن پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہذا وہ رکاز الخمس کے حکم سے معدن خارج ہو گیا اور معدن کے متعلق ”جبار“ فرما کر خمس کو معاف کر دیا ہے (۲) عن ربیعۃ بن ابی عبد الرحمن

وغیره ان رسول اللہ ﷺ اقطع لبلال بن الحارث بمعادن من معادن القبيلة فتلك المعادن الى اليوم لا يؤخذ منها الا الزكوة (موطأ محمد ص ۱۷۸، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۰، ابوداؤد)

دلائل البوحنیفہ وغیرہ: دلائل لغوی: (الف) قال ابن الاعرابی الركاز ما اخرج المعدن (لسان العرب ج ۷ ص ۲۲۳) (ب) قال ابن الاثیر المعدن و الركاز واحد (یعنی ج ۹ ص ۱۰۰) (ج) قال الزمخشری الركاز ما ركزه الله في المعادن من الجواهر (اعلاء السنن ج ۹ ص ۵۸) وغیرہ، لہذا ائمہ لغات کے اقوال سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ركاز کا مصداق اول معدنیات ہی ہیں۔

(۲) دلائل نقلی: (الف) عن عمرو بن شعيب ان المزني سأل رسول الله ﷺ عن اللقطة تو جد في الطريق العام أو قال الميتة فقال عرفها سنة فان جاء صاحبها والا فهي لك قال يا رسول الله فما يو جد في الخراب العادي فقال فيه وفي الركاز الخمس اخرجه ابو عبيد في (كتاب الاموال ص ۳۳۶، رقم ۸۵۸، معارف السنن ج ۵ ص ۲۳۵) اس حدیث میں ركاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فی“ یعنی الخراب العادی میں آچکا ہے اور ”ركاز“ کو اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے (ب) اخرج الامام ابو يوسف في كتاب الخراج ص ۶۵ رقم حديث ۶۹ عن ابي سعيد المقبري مرفوعا في الركاز الخمس فقیل وما الركاز يا رسول الله؟ قال الذهب والفضة الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقت واخرجه محمد ايضاً في موطاه ص ۱۷۴ تعليقا واخرجه البيهقي ايضاً في سننه ج ۳ ص ۱۵۲ وعلله بعبد الله بن سعيد المقبري واصرح منه مارواه الدار قطني في العلل وان كان تكلم فيه، حديث ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ الركاز الذي ينبت على وجه الارض (حكاية العيني في عمدة القاري

ج ۹ ص ۱۰۳ من طبع المنيرية) وحديث المقبرى لما احتج به الامام ابو يوسف كما هو الظاهر من صنيعه وايراده فى كتاب مذهبه كان تصحيحا منه للحديث ولما كان التصحيح موقوفا على كون الراوى ثقة كان هذا اما توثيقا لعبد الله بن سعيد منه، وامام تابع له وبكل حال، فلا اقل من كون الحديث فى درجة التاييد (اعلاء السنن ج ۹ ص ۵۹ مع تغيير) (ج) روى امام ابو حنيفة عن عطاء عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ الركاز الذى يثبت من الارض كذا فى جامع المسانيد ج ۱ ص ۴۶۲ وحقق العثماني فى اعلاء السنن ج ۹ ص ۱۶۰ انه ليس فيهم مضعف فى الميزان، الا ما ذكر فى حبان من مقال مع توثيقه من ابن معين (د) عن ابن شهاب الزهري انه سئل عن الركاز المعادن فقال يخرج من ذلك كله الخمس وان الزهري راوى الحديث فتفسيره اولى بالقبول اخرجه ابو عبيد فى الاموال ص ۳۴۱ رقم ۸۷۲)

(۳) دليل عقلى: دقيقه جالبيت ميں وجوب خمس کی علت یہ ہے کہ وہ مال غنیمت ہے بعینہ یہ علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے لہذا معدن میں بھی زکوٰۃ کی بجائے خمس واجب ہونا چاہیئے۔ فان وجوب الخمس فى الكنز من جهة انه غنيمه لكونه دفين الكفار فان الكنز اذا وجدت فيه علامات المسلمين كان فى حكم اللقطة ووجب تعريفها وانما يجب الخمس فى دفين الجاهلية لكونه غنيمه او فيناو يشاركه المعدن فى هذا المعنى فانه مخلوق فى الارض منذ خلقه الله فكان جزءا من الارض المغنومة فكان فى حكم الغنيمه ايضا (تكملة فتح الملهم ج ۲ ص ۵۲۸)

جوابات (۱) شوافع نے ”المعدن جبار“ میں غنومس کے جو معنی مراد لئے وہ سیاق و سباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے لہذا وہاں ”جبار“ کے معنی غنوضمان ودیت کے ہیں نہ کہ غنومس، نیز ائمہ ثلاثہ تو معدن ذہب اور معدن فضہ میں وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں گویا ”المعدن جبار“ کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر ان حضرات کا بھی عمل نہیں ہے۔

اور عطف مغایرت کا متقاضی کہہ کر جو دلیل پیش کی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ معدن خاص ہے اور رکاز عام ہے اور عام کا عطف خاص پر جائز ہے ہاں اسکو اس طرح بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ نے المعدن جبار فرمایا تو اس سے کسی کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں (کما قال الشوافع) تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے آپ ﷺ نے ونی الرکاز خمس کا اضافہ فرمایا۔ نیز حدیث ربیعہ ضعیف ہے۔

ابن عبدالبر مالکیؒ فرماتے ہیں انہ منقطع، اور علامہ ابو سعید تحریر فرماتے ہیں الی الیوم لا یؤخذ منها الا الزکاة، یہ تابعی کا اجتہاد ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الاختلاف فیما زاد علی نصاب الذهب والفضة: محمد بن حنفیہ: عن علیؑ....

فاذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذالك،، جب کسی کے پاس دوسو درہم پورے ہوں تو ان کی زکوٰۃ پانچ درہم ہیں اگر اس سے زائد ہوں تو ان میں اسی حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔

تشریح: فقہاء اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب دوسو درہم جو ساڑھے باون تولے کے برابر ہیں اور اسکا چالیسواں حصہ یعنی پانچ درہم واجب ہے اور سونے کا نصاب بیس مثقال جو ساڑھے سات تولے سونے کے مساوی ہے اس میں نصف مثقال دینا واجب ہے اگر اس نصاب سے کچھ زیادہ ہو تو پھر کیا نصاب ہے اس میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، ثوریؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ اور عام محدثین کے نزدیک اگر ایک درہم بھی نصاب پر زیادہ ہو تو حساب کر کے اسکا چالیسواں حصہ بھی دینا پڑیگا، یہ علیؑ اور ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے، (۲) ابو حنیفہؒ، اوزاعیؒ، شعبیؒ اور حسن بصریؒ کے نزدیک زائد از نصاب اگر خمس (پانچواں حصہ) ہو تو حساب کر کے زائد پر زکوٰۃ دینا ہوگا۔

دلائل شافعیؒ وما لک وغیرہ: (۱) حدیث البواب (۲) فی البرقة ربع العشر۔

(بخاری) چاندی میں چالیسواں حصہ زکوٰۃ ہے، یہ حدیث نصاب اور اس سے زائد دونوں کو عام ہے۔

دلائل ابو حنیفہ وغیرہ: (۱) حضرت معاذؓ کو جب یمن کی طرف روانہ کرتے وقت

آنحضرتؐ نے فرمایا اذا كانت الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد شيئا حتى تبلغ اربعين درهما فاذا بلغ اربعين درهما فخذ منه درهما (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳/ ۱۱۸ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی ۱۴۰۶ھ) (۲) آنحضرتؐ نے عمرو بن حزمؓ کو جو کتاب لکھ کر دی تھی اسکے الفاظ یہ ہیں وما زاد فسی کل اربعين درهما درهم (بیہقی) (۳) عن علیؓ قال زهير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شي حتى تتم مائتي درهم (سنن دار قطنی ج ۲ ص ۹۲ مطبوعہ نشر السنہ لمان) انکے علاوہ سنن نسائی، صحیح بن خزمیہ، حاکم، مستدرک میں بھی اس مضمون کی احادیث مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زائد از نصاب اگر خمس نہ ہو تو زکوٰۃ نہیں۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں عاصمؓ اور جابرؓ دونوں متکلم فیہ راوی ہیں (۲) فما زاد اور فی الرقة ربع العشر کو مذکور الصدر احادیث کے مطابق حل کیا جائے یعنی پانچواں حصہ جو زائد ہوا سپر زکوٰۃ اور ربع العشر ہے (فتح القدیر ج ۱ ص ۵۲۱، تعلیق ج ۲ ص ۳۰۵ وغیرہما)

نوٹ پر زکوٰۃ: دور حاضر میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے کا رواج بھی ختم ہو گیا اور کرنسی نوٹ نے اس کی جگہ لے لی، اب سوال یہ ہے کہ کتنی نقد رقم کو نصاب زکوٰۃ قرار دیا جائے؟

جواب: فی الحال چاندی کی قیمت سونے کی قیمت سے کم ہے مثلاً ایک تولہ چاندی کی قیمت دو سو ٹاکہ ہے اور ایک تولہ سونا کی قیمت پندرہ ہزار ٹاکہ ہے اسلئے چاندی کے نصاب سے دس ہزار پانچ سو ٹاکہ پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے کیونکہ یہ نصاب فقراء کیلئے زیادہ نفع بخش ہے۔

مہر ریش: عن سهل بن ابی حنمہ قوله اذا خرصتم فخذوا، خرص کے لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں اور اصطلاح میں اسکی تفسیر یہ ہے کہ جب باغ میں کھجور وغیرہ پکنا شروع ہوتی ہے تو بیت المال کی طرف سے چند لوگوں کو بھیجا جائے تاکہ وہ اندازہ

لگالیں کہ اس باغ میں جوتا زہ کھجور ہیں وہ خشک ہونے کے بعد کتنی کھجور ہوگی تاکہ اس قدر سے زکوٰۃ لیجائے نیز رب المال خیانت نہ کر سکے۔

اختلاف مذاہب: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک صرف اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار کی تعیین کیجانی چاہئے، امام اعظمؒ سے اسکے متعلق کوئی بات منقول نہیں لیکن اصول حنفیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انگاندہب بھی یہی ہے (۲) احمدؒ اور اسحاقؒ کے نزدیک صرف اندازہ سے عشر وصول کیا جاسکتا ہے۔

دلائل جمہور: (۱) ممانعت بیع مزاینہ کی احادیث، ذرخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کوئی ہوئی کھجوروں کے عوض میں اندازہ کر کے فروخت کرنے کو مزاینہ کہا جاتا ہے (۲) حدیث جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الخرص وقال ارايتم ان ہلک الثمر ایحب احدکم ان یا کل مال اخیہ بالباطل (طحاوی)

دلیل احمد و اسحاق: حدیث عتاب بن اسیدؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوۃ الکروم انہا تخرص کما تخرص النخل الخ (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ ص ۱۵۹)

جوابات حدیث عتاب: یہ خرص محض مالکین کے ڈرانے کیلئے تھا تاکہ وہ خیانت نہ کریں (۲) حدیث عتابؓ حرمت ربو سے قبل کی ہے اور منسوخ ہے کیونکہ ربو کی حرمت حجۃ الوداع میں ہوئی ہے۔

قولہ: ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فادعوا الربع،

تشریح: جب تم زکوٰۃ کی مقدار متعین کر لو تو اس مقدار متعین میں سے دو تہائی تو لے لو اور ایک تہائی یا ایک چوتھائی ازراہ احسان و مروت مالک کیلئے چھوڑ دو تاکہ وہ اس میں سے اپنے ہمسایوں اور فقراء کو دے کیونکہ اگر سب عشر بیت المال لے جائے تو مالک کو فقراء اور ہمسایوں پر دو ہرا دینا پڑیگا اس سے اسکا نقصان ہوگا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے یا چوری ہو جائے یا بچے یا پرندے کھا لیں لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے، علامہ ابن عربیؒ فرماتے ہیں

کہ خرص کے متعلق صرف ایک حدیث صحیح ہے کہ غزوہ تبوک میں حضور ﷺ کا ایک عورت کے باغ کے اوپر سے گذر ہوا تب اس وقت اندازہ کر کے فرمایا کہ اس باغ میں دس وسق بھل ہوگا واپسی کی وقت معلوم ہوا کہ وہ اندازہ بالکل صحیح نکلا (متفق علیہ) نیز لکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ بہت مشکل ہے کیونکہ نبی علیہ السلام سے کھجوروں میں خرص ثابت ہے زیتون میں ثابت نہیں حالانکہ اس زمانہ میں اسکی کثرت تھی نیز کھجوروں کا خرص بھی یہودیوں کے ساتھ ہوا تھا کیونکہ وہ امانت دار نہ تھے اور مسلمانوں سے خرص کا معاملہ صحیح حدیث سے ثابت نہیں، اسلئے ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں زکوٰۃ اور عشر میں تخفیف جائز نہیں کیونکہ یہ فرائض الہیہ ہیں جن میں کمی بیشی ناجائز ہے (المغنی لابن قدامہ ج ۲/ص ۷۰۶، فتح الباری ج ۳/ص ۳۷۱، عمدۃ القاری ج ۹/ص ۹۴ میں خرص کی تفصیلی بحث ملاحظہ ہو۔

شہد کی زکوٰۃ: محدث: عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ في العسل في كل عشرة اذق زق ، اذق بفتح الهمزة وضم الزاء زق کی جمع ہے بم جزا کا ظرف، شہد میں ہر دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ واجب ہے، عشری زمین میں اگر شہد بلائے تو اس پر عشر واجب ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) شوافع اور مالک کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں (۲) ابوحنیفہؒ، احنف کے نزدیک اسکی ہر قلیل و کثیر مقدار میں عشر واجب ہے (۳) احمدؒ اور زہریؒ کے نزدیک دس فرق عسل میں عشر واجب ہے اور ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے (۴) صاحبین کے نزدیک پانچ وسق میں عشر واجب ہے اور دس وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے ایک صاع ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے۔

دلائل شوافع و مالک: (۱) عن معاذ انه سئل عن العسل في اليمن فقال لم اوامر فيه بشئ (۲) شہد زمین کی پیداوار میں سے بھی نہیں اور سوائم و نقد میں سے نہیں لہذا وہ ریثم کے مانند ہے جو ایک قسم کے کیڑے کے لعاب سے بنتا ہے اس میں ۱۱۔ زکوٰۃ واجب نہیں اسطرح شہد میں بھی واجب نہ ہونی چاہیئے (۳) شہد دودھ

جو حیوان سے نکلتا ہے اس میں جسطرح زکوٰۃ نہیں اسی طرح شہد میں بھی نہ ہونی چاہیے۔

دلائل احناف و احمد والحق: (۱) حدیث الباب،

اعتراض: قال الترمذی فی اسنادہ مقال یعنی اسکی سند میں صدقہ بن عبد اللہ السمنیٰ راوی ضعیف ہے لہذا یہ قابل استدلال نہیں۔

جواب: گو وہ راوی مشکلم فیہ ہے لیکن ابو حاتم اور ابو زرہ وغیرہ نے اسکی توثیق بھی کی ہے قال العلامة البنوری فی معارف السنن ج ۳/ ص ۱۲۶ ومثله يتحمل خصوصاً اذا كانت له شواهد،

اعتراض: وقال الترمذی لا یصح عن النبی فی هذا الباب کثیر شیء.

جوابات: (الف) لا یلزم منه ان لا یحتج له لان الاحتجاج یکفی الحسن، ولا یشرط له الصحیح (ب) علامہ عینی فرماتے ہیں یہ قول ہم پر لازم نہیں ہے کیونکہ بہت سی صحیح حدیث کو انہوں نے صحیح نہیں مانا (۲) عن عمرو بن شعیب عن عبد اللہ بن عمرو عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر (ابن ماجہ) ابن عبد البر کہتے ہیں عمرو بن شعیب کی روایت درجہ حسن کی ہے (زرقانی) نسائی کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے (۳) عن عبد اللہ بن عمرو قال جاء هلال بن الحارث بنی بعشور نحل له (ابوداؤد) امام ابوداؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے یہ علامت ہے کہ وہ روایت ان کے نزدیک قابل استدلال ہے (۴) عن ابی سبارہ معنی قال قلت یا رسول اللہ ان لی نحلاً (شہد کی کھیاں) قال اد العشر (ابن ماجہ) مصنف عبدالرزاق ج ۳/ ص ۶۳ (قال البیہقی وهذا صحیح ماروی فی وجوب العشر فی العسل) (۵) قوله تعالیٰ 'انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخر جنا لکم من الارض (الآیۃ) اس کے تحت شہد بھی داخل ہے کیونکہ وہ پھلوں اور پھولوں کے رس سے بنتا ہے۔

جوابات: لم أو مر سے لم او مر بالقرآن مراد ہے یعنی وحی جلی کے ذریعہ مامور نہیں ہوں اور اس سے مامور نہ ہونا اس بات کا مستلزم نہیں کہ وحی خفی کے ذریعہ بھی مامور نہ ہو لہذا اہم کہیں گے

کہ آپ وحی خفی کے ذریعہ سے مامور ہیں بناء علیہ روایات مذکورہ سے وجوب ثابت ہوگا (۲) یا ہم کہیں گے کہ یہ لم اور ابتدائے اسلام کے متعلق ہے بعد میں آپ مامور ہوئے چنانچہ وہ روایات جو اسکے پہلے مذکور ہیں وہ اسپردال ہیں (۳) پھلوں اور پھولوں زمین سے پیدا ہوتے ہیں لہذا شہد بھی زمین کی پیداوار میں سے ہوا اور وجوب صدقہ کیلئے زمین کی پیداوار بلا واسطہ ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ وہ درختوں کے واسطہ سے پیدا ہوتے ہیں اور ان میں صدقہ واجب ہوتا ہے اسکے برخلاف ریشم کا کیر اچے کھاتا ہے اور انکے لعاب سے ریشم بنتا ہے وہ لعاب پتوں کا جزء ہے، پتوں پر صدقہ نہیں اس طرح ریشم پر بھی نہیں اور شہد پھولوں کا جزء ہے پھولوں میں صدقہ واجب ہے لہذا شہد میں بھی ہونا چاہیے (مبسوط سرخسی) شہد کا دودھ پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے کیونکہ دودھ انقلاب حقیقت کے بعد حیوان سے نکلتا ہے یعنی غذا سے اولاً خون پیدا ہوتا ہے پھر خون سے دودھ پیدا ہوتا ہے شہد میں یہ بات تو نہیں۔

وجوہ ترجیح مذاہب احناف: (۱) دلائل کے مابین تعارض ہونے کے وقت جس جانب میں احتیاط ہو وہ قابل ترجیح ہوتی ہے اسلئے وجوب کا قول قابل ترجیح ہے (۲) یہ نفع للفقراء ہے (۳) عمر بن عبدالعزیز اور بقول لہام ترمذی اکثر اہل علم کا قول شہد پر عشر لینا ہے (۴) ابن عمر اور ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے، اسکی تفصیلی بحث المغنی ج ۲ ص ۷۴، عمدۃ القاری ج ۹ ص ۱۷۱ التعلیق ج ۲ ص ۳۰۷ وغیرہ میں ملاحظہ ہو۔

زکوٰۃ الکلی: محمد بن حنفیہ: عن زینبؓ امرأة عبد الله قوله يا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن۔

تحقیق حلی: اسکو حاء کے ضمہ اور کسرہ دو طرح پڑھا جاسکتا ہے، ہم زیور۔

اختلاف مذاہب: (۱) مالک، احمد، شافعی (فی قول) کے نزدیک استعمالی زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں (۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، ثوری، اوزاعی اور شافعی (فی روایۃ ابوالخث شیرازی المتوفی ۴۵۵ھ) اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک سونے چاندی کے زیورات اور برتن وغیرہ میں واجب ہے خواہ استعمال ہی کیلئے کیوں نہ ہو بشرطیکہ حد نصاب کو پہنچتے ہو۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) قال أحمد خمسة من اصحاب رسول الله ﷺ

يقولون ليس في الحلي زكوة ”پانچ صحابہ یعنی ابن عمرؓ، جابرؓ، انس بن مالکؓ، عائشہؓ، اسماءؓ کہتے تھے کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے (دارقطنی، مؤطا، مغنی) (۲) عن جابر عن النبي ﷺ قال ليس في الحلي زكوة (۳) زیورات، ثياب بذلہ یعنی استعالیٰ کپڑے کے مثل ہیں جس طرح انہیں زکوٰۃ نہیں اس طرح ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہیے۔

دلائل احناف وغیرہ: (۱) قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة

ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم (التوبة) یہ آیت مطلق اور عام ہے کہ سونے چاندی سکے کی شکل میں ہو یا زیور وغیرہ کی شکل میں ہو بہر صورت اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، کیونکہ ایسا وعید ترک واجب پر آتا ہے (۲) حدیث الباب جس کے متعلق علامہ میرک شاہؒ فرماتے ہیں رجالہ موثقون (مرقاۃ ج ۴ ص ۱۵۶) (۳) حدیث عمرو بن شعيب ان امرأتين اتتا رسول الله ﷺ وفي ايديهما سواران من ذهب فقال لهما تؤديان زكوته قالتا لا فقال لهما رسول الله ﷺ الى قوله فاذا زكوته (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۰)

شعبہ: ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف السند ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے نقل کیا ہے

جواب: یہ حدیث تو ابوداؤد ج ۱ ص ۲۱۲ باب الكنز ما هو و زكوة الحلي اور نسائی ج ۱ ص ۳۴۳ باب زكوة الحلي، بیہقی فی سنن الکبریٰ ج ۴ ص ۱۴۰ میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے چنانچہ علامہ ابن الملقنؒ اور علامہ ابوالحسن القطانؒ فرماتے ہیں رواہ ابوداؤد باسناد صحیح، اور علامہ منذریؒ فرماتے ہیں فطریق ابی داؤد لا مقال فیہ (مرقاۃ ج ۴ ص ۱۵۷، نصب الراية ج ۲ ص ۳۷۰) (۴) عن ام سلمةؓ قالت كنت البس اوضاحاً من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ ان تؤدى زكوة فزكى فليس بكنز (مالک، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۶۰) (۵) حدیث عائشہؓ اس حدیث کے متعلق ابن العربیؒ لکھتے ہیں

رجالہ رجال البخاری اور علامہ میرک شاہؒ کہتے ہیں اسنادہ جید (مرقاۃ ج ۳ ص ۱۵۷) اس طرح ابو داؤد ج ۱ ص ۲۱۸ مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس موضوع پر بکثرت آثار و اقوال تابعین ہیں۔

جوابات: (۱) مذکورہ پانچوں صحابی حضرات اگر اس مسئلہ میں زکوٰۃ کا قائل نہیں تو پانچ سے زیادہ صحابہ اس مسئلہ میں وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں مثلاً عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، عمرو بن العاصؓ ابو موسیٰ اشعریؓ، زینبؓ زوجہ ابن مسعودؓ وغیرہم جنکی فقہت ان صحابہ سے زیادہ مسلم ہے جو عدم زکوٰۃ کے قائل ہیں اور سادات تابعین میں سے عمر بن عبدالعزیزؓ، سعید بن مسیبؓ، سعید ابن جبیرؓ، عطاءؓ، ابن سیرینؓ، مجاہدؓ، زہریؓ، طاؤسؓ، علقمہؓ، اسودؓ، ابن ابی شبرمہؓ، حسنؓ وغیرہ زکوٰۃ کے قائل ہیں (۲) حدیث جابرؓ کے متعلق یہی شافعی نے اپنی کتاب المعروفہ میں کہا فباطل لا اصل له (نصب الراية ج ۲ ص ۳۷۳) قال البیهقیؒ وفيه عافية بن ايوب وهو مجهول (سنن کبریٰ ج ۱ ص ۱۳۸) قال ابن الجوزیؒ ان حدیث جابرؓ حدیث ضعیف مع انه موقوف علی جابرؓ (التحقیق) شافعیؒ اسکے متعلق لکھتے ہیں حدیث جابرؓ کو مرفوع نقل کر نیوالا حفاظ و محدثین کی نظر میں معتبور اور لائق وعید ہے (سنن کبریٰ للبیہقی ج ۳ ص ۱۳۸) (۳) مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے یہ حدیث مؤول ہے کہ ”الحلی“ سے مراد موتیوں اور جواہرات کے زیورات ہیں جن پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں اسکی تائید و شواہد سے ہوتی ہے۔ قرآن میں موتی وغیرہ پر حلیہ کا اطلاق کیا گیا کما قال اللہ تعالیٰ و تسخر جون حلیۃ تلبسونھا (الآیۃ) عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میرا ہار موتیوں کا تھا نہ کہ سونا چاندی کا، چنانچہ صحابہ کرام سونا چاندی کا استعمال قبیح سمجھتے تھے (۴) زیورات کو ثیاب بذلہ پر قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ سونا چاندی مال نامی ہیں جبکہ اشیاء مستعملہ غیر نامی ہیں (۵) احادیث صریحہ کے مقابلہ میں قیاس بالا جماع مرجوح ہے۔

وجوہ ترجیح مذہب احتیاف: (۱) امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ عدم زکوٰۃ فی الحلی پر قرآن و حدیث اور قیاس میں کوئی دلیل نہیں (۲) نیز وہ لکھتے ہیں زیورات اگر مرد کی ملک میں ہوں تو اس پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے ایسے ہی اگر عورت کی ملکیت میں ہوں تو زکوٰۃ

واجب ہونی چاہئے جیسا کہ دراہم و دنانیر جس کے ملک بھی ہوں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ہے (۳) یہ مؤید بالقرآن والقیاس ہے (۴) یہ نفع للفقراء بھی ہے لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے واللہ اعلم بالصواب ۔

عروض تجارت پر وجوب زکوٰۃ: حدیث: عن سمرة بن جندب ان رسول اللہ ﷺ کان یأمرنا ان نخرج الصدقة من الذی نعد للبیع - تجارت کے سامان پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) اہل ظواہر کے نزدیک واجب نہیں (۲) جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے بشرطیکہ اسکی قیمت چاندی یا سونے کے نصاب کو پہنچ جاتی ہو ۔

دلیل اصحاب ظواہر: وہ کہتے ہیں کہ وحی الہی اور آسانی اصول کے تحت زکوٰۃ فرض ہوئی ہے اور اس سے تو صرف سونا چاندی اور سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور عروض تجارت میں زکوٰۃ قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگا اور قیاس تو حجت نہیں خصوصاً مقادیر کے باب میں ۔

دلائل جمہور: (۱) قوله تعالى 'وانفقوا من طيبات ما كسبتم ، وقوله تعالى' خذ من اموالهم صدقة ، یہاں اموال عام لفظ ہے جس میں اموال تجارت بھی داخل ہیں (۳) حدیث الباب (۴) انه عليه السلام قال ادوا زکوٰۃ اموالکم اس میں ہر قسم کے مال پر زکوٰۃ واجب ہونا ثابت ہوتا ہے (۵) عن ابن عمر قال لیس فی العروض زکوٰۃ الا ما کان للتجارة اسکے علاوہ اس پر ابن الزبیر، سعید بن المسیب اور قاسم وغیرہم کبار تابعین کے آثار بھی موجود ہیں (۶) عروض کے اندر بندے تجارت کی نیت کرنے سے وہ بھی مال نامی ہو گیا اور چونکہ مال نامی میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسلئے سامان تجارت میں بھی زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے واضح رہے کہ علامہ کا سائی لکھتے ہیں ولسنا نعنی بہ حقیقة النماء لان ذالک غیر معتبرة وانما نعنی بہ کون المال معدا للاستماء بالتجارة او بالاسامة (مویشی کی پرورش سے) (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۱۱) اس عبارت

سے معلوم ہوتا ہے کہ مال نامی ہونے کیلئے جو مقصود ہے وہ ایک مخصوص قسم کی زیادت اور نمو ہے جو کہ سامان تجارت میں بیع (مبادلة المال بالمال بالتراضی) سے حاصل ہوتی ہے اور موسیثیوں میں نسل کشی اور تجارت کی نیت سے یہ نمو اور زیادت پائی جاتی ہے لہذا جن اموال و عروض میں یہ مخصوص قسم کی زیادت اور نمو پائی جائے گی اسکو مال نامی کہا جائیگا اور ایسے عروض میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور جن اموال میں اس مخصوص قسم کی نمو نہ ہوگی وہ اموال نامیہ نہ ہونگی وجہ سے ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، بناءً علیہ کارخانے اور اسکی مشینوں اور آلات اسطرح استعمال کی گاڑیوں بسوں، رکشاؤں، بے بی ٹکسیوں میں زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ اسکے عین سے نمو مقصود نہیں ہوتی اور نہ یہ چیزیں خلقتی طور پر مال نامی ہیں البتہ ان کارخانوں سے بننے والے مالوں اور گاڑیوں وغیرہ کے منافع جب بقدر نصاب ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جوابات: اہل ظواہر کا یہ دعویٰ کہ وحی الہی اور نص کے ذریعہ تجارت کی زکوٰۃ ثابت نہیں یہ فحش غلط ہے کیونکہ یہ آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کما ذکر انفاً اور قیاس حجت شرعی ہونے پر متعدد دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں مرقوم ہیں اسکا انکار آفتاب کا انکار کے مرادف ہے، واضح رہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر اموال ہر سال فروخت نہ ہوں تب بھی ہر سال قیمت کا حساب کر کے زکوٰۃ دینا پڑیگا امام مالکؒ فرماتے ہیں اگر چند سال مال فروخت نہ ہو تو زکوٰۃ نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

باب صدقة الفطر

صدقہ فطر کے لغوی معنی: صدقہ کے معنی عطیہ کے ہیں لیکن مراد وہ عطیہ ہے جو تقرب الہی کی امید پر دیا جائے اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس سے ثواب کو حاصل کرنے میں رغبت کا صادق ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جیسے صدقہ بم مہر سے عورت کے سلسلہ میں مرد کی رغبت کا صادق ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور الفطر: یہ فطرۃ سے ماخوذ ہے بم نفس اور خلقت کیونکہ یہ صدقہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے حتیٰ کہ عید کی چاند رات میں صبح صادق سے پہلے

پہلے پیدا ہونے والے بچہ کی طرف سے بھی دیا جاتا ہے۔

معنی شرعی: صدقہ فطر وہ صدقہ مقدرہ ہے جو بطور عبادت اور صلہ کے ازراہ ترم دیا جاتا ہے (بدایہ) یہاں جو اضافت ہے یہ اضافت الی السبب ہے رمضان کا فطر اسکا سبب ہے کمائی کتب الاصول، اور بعض نے کہا یہ اضافت اشی الی شرط ہے (بحر الرائق) اسکو زکوٰۃ رمضان، زکوٰۃ الفطر، زکوٰۃ الصوم، صدقۃ الصوم، صدقہ رمضان، صدقۃ الرؤس، زکوٰۃ الابدان بھی کہا جاتا ہے، قیس بن سعد بن عبادہ کی حدیث میں تصریح ہے کہ صدقہ فطر کا وجوب حکم زکوٰۃ سے مقدم ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکا وجوب تزکیہ نفس اور تتمہ عمل کیلئے ہے اور وکیع بن الجراحؒ فرماتے ہیں کہ یہ نماز میں سجدہ سہو کے مانند ہے کہ روزہ میں اگر کوئی نقص صادر ہوا ہو تو اسکی تلافی اس سے ہو جاتی ہے اسمیں چار مسائل خلافیہ ہیں: ماذا حکمہ، علی من تجب، عمن تجب، کم تجب،

صدقہ فطر کے حکم: مذاہب: (۱) جمہور شافعیہ اور جمہور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صدقہ فطر فرض ہے (۲) بعض شوافع اور بعض مالکیہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک واجب ہے (۴) بعض نے کہا یہ فعل خیر ہے قد کا نت واجبہ ثنخت (اکمال اکمال المعلم لابی عبد اللہ دستانی مالکی متوفی ۸۲۸ھ، مغنی، ذخیرہ وغیرہ)

دلیل فرضیت: عن ابن عمرؓ قال فرض رسول اللہ ﷺ زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰) یہاں فرض فرضیت پر دلالت کرتا ہے۔

دلیل سنیت: حدیث مذکور ہے کیونکہ انہوں نے فرض کو قدر کے معنی میں لیکر سنیت ثابت کی ہے۔

دلائل وجوب: (۱) عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی ﷺ بعث مناد یأفی فجاج مکة الا ان صدقة الفطر واجبة علی کل

مسلم (ترمذی، مشکوٰۃ) (۲) عن ابن عباسؓ انه عليه السلام امر صار خابيطن مكة ينادى ان صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم (مستدرک حاکم)

جوابات: (۱) فرض سے فرض اعتقادی نہیں بلکہ فرض عملی ہے جو واجب کو بھی شامل ہے کیونکہ صدقہ فطر اخبار آحاد سے ثابت ہے جو ظنی ہیں اور ظنی دلیل سے زیادہ سے زیادہ وجوب ہی ثابت ہو سکتا ہے، اور سنیت کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لفظ فرض کے معنی کفوی اگرچہ قدر ہیں لیکن صاحب شرع نے جب اسکو وجوب کے معنی کی طرف نقل کر لیا تو اسی پر حمل کرنا چاہئے اور بعض کا دعویٰ نسخ بلا دلیل ہے اسلئے اسکو صرف فعل خیر کہنا صحیح نہیں۔

مسئلہ ثانیہ: علی من تجب: مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقہ فطر کیلئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ جس کے پاس اپنے اور اہل و عیال کے ایک دن ایک رات کے نفقہ سے زائد مال ہو اس پر واجب ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ فطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں اور نہ ہی حولان حول کی شرط ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن عبد اللہ بن ثعلبہ مرفوعاً اما غنیکم فیزکیہ اللہ واما فقیرکم فیرد علیہ اکثر مما اعطاه (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۱) ”یعنی غنی کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اس سے زیادہ دیتا ہے اس نے جو (صدقہ فطر کے طور پر) دیا“ اس سے معلوم ہوا کہ فقیر پر بھی صدقہ فطر دینا واجب ہے (۲) پورے ذخیرہ حدیث میں کہیں بھی صدقہ فطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا قوت یوم ولیلۃ سے زیادہ کا مالک بھی اس حکم میں شامل ہوگا۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث ابی ہریرہؓ مرفوعاً لا صدقة الا عن ظهر غنی (مسند احمد، بخاری فی کتاب الوصایا) یہاں لفظ ظهر زائد ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ صدقہ فطر واجب نہیں مگر مالدار سے اور شریعت میں مالدار اسی کو کہا جاتا ہے جو مقدار نصاب کا مالک ہو (۲) احادیث میں جا بجا صدقہ فطر کو زکوٰۃ فطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا چنانچہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے کسنا نخرج زکوٰۃ الفطر اذا کان فینا رسول اللہ ﷺ صاعاً من

طعام جب اس پر زکوٰۃ کا اطلاق کیا گیا تو زکوٰۃ کی طرح اس میں بھی نصاب شرط ہونا چاہیے لیکن جبکہ یہاں صراحت نہیں اسلئے احناف نے نمو کی شرط کو چھوڑ دیا (۳) قوله تعالى 'قد افلح من تزكى' و ذکر اسم ربہ فصلی (الایۃ) ابن عمرؓ ابو سعید خدریؓ اور عمرو بن عوفؓ وغیرہم نے فرمایا یہاں صلوة سے مراد صلوة عید اور ترکی سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی ہے (فتح الباری، الدر المشور)

جوابات: (۱) حدیث عبداللہ بن ثعلبہؓ استحباب پر محمول ہے (۲) روایات مذکورہ کے قرینے سے یہاں فقیر سے فقیر اضافی یعنی ادنیٰ غنی مراد ہے (۳) نصاب تین طرح کے ہیں (الف) نصاب زکوٰۃ اس میں نمو شرط ہے (ب) وہ نصاب جس کے ساتھ چار احکام متعلق ہیں: (۱) صدقہ لینے کی حرمت (۲) قربانی کا واجب ہونا (۳) وجوب صدقۃ الفطر (۴) اقارب کا نفقہ (ج) نصاب وہ ہے جس سے سوال کرنیکی حرمت ثابت ہوتی ہے یہ وہ ہے جبکہ کسی کے پاس ایک دن کی روزی ہو، اس سے معلوم ہوا کہ صدقۃ الفطر کیلئے بھی مخصوص نصاب ہے۔

مسئلہ ثالثہ، عمن تجب: یعنی کن کن لوگوں کی طرف سے دینا واجب ہے، اپنے اور اپنی نابالغ اولاد اور مسلمان غلام کی طرف سے دینا بالاتفاق واجب ہے لیکن کافر مملوک اور اپنی بی بی کی طرف سے ادا کرنے کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کافر مملوک کی طرف سے دینا واجب نہیں ہاں اپنی بیوی کی طرف سے ادا کرنا واجب ہے (۲) احناف اور ثوری کے نزدیک مالک پر اس کے کافر مملوک کا صدقۃ الفطر دینا واجب ہے اور بی بی کا صدقۃ الفطر خود اس پر واجب ہے نہ کہ خاوند پر۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: اس باب کی پہلی حدیث عن ابن عمرؓ قال فرض رسول اللہ ﷺ زکوٰۃ الفطر علی العبد والحر والذکر والانثی والصغیر والكبیر من المسلمین (متفق علیہ) کیونکہ اس میں من المسلمین کی قید کا تعلق عبد کے ساتھ ہے اور بیوی کا صدقہ شوہر پر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے قال النبی ﷺ ادوا عمن تمونون (الحديث) چونکہ شوہر بیوی کی مونت برداشت کرتا ہے لہذا بیوی کا صدقہ شوہر پر واجب ہے

دلائل احتناف: (۱) حدیث ابن عباسؓ مرفوعاً یخرج زکوۃ الفطر عن کل

مملوک وان کان یهودیا او نصرانیا (مسند عبدالرزاق) (۲) عن ابن عباسؓ قال النبی ﷺ ادوا صدقة الفطر عن کل صغیر او کبیرا و ذکر او انشی یهودی او نصرانی مملوک (دارقطنی) (۳) ابن عمرؓ کی حدیث جو دلائل ائمہ ثلاثہ کے تحت ذکر کی گئی وہاں علی الذکر والاعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مرد و عورت پر صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہے لہذا عورت کی طرف سے خاوند پر صدقۃ الفطر واجب نہ ہونا چاہیے (۴) بیوی پر شوہر کی ولایت تو ناقص ہے اور مؤنت بھی ناقص جب ولایت و مؤنت دونوں ناقص ہیں تو شوہر پر بیوی کا صدقہ بھی واجب نہ ہوگا (ہدایہ)

جوابات: (۱) اس حدیث کا راوی ابن عمرؓ کا عمل اپنی روایت کے خلاف تھا کیونکہ وہ خود کافر مملوک کا صدقۃ الفطر بھی ادا کرتے تھے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں (۲) من المسلمین علی من تجب کی قید ہے عمن تجب یعنی عبد کی قید نہیں (طحاوی) (۳) من المسلمین کی قید صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے لیکن اسکے علاوہ دوسرے طرق میں مطلق مملوک کا ذکر ہے لہذا اکثر طرق کا اعتبار ہونا چاہیے (۴) حدیث میں مؤنت مطلقہ کا ذکر ہے اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مؤنت مطلقہ شوہر پر ہوتی نہیں اسلئے اس پر بیوی کا صدقہ بھی واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ رابعہ، کم تجب: (کتنا واجب ہوتا ہے) مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں ہر شی خواہ گندم دیا جائے یا جو یا کھجور سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع یعنی ایک کلو یا ایک کیزی اور ۶۳۳ گرام یا پونے دو سیر آدمی چھٹانک اور بقیہ اشیاء میں ایک صاع واجب ہوتا ہے (۳) بعض نے کہا کہ قوت البلد میں سے ایک صاع دینے سے ادا ہو جائیگا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث ابی سعید الخدریؓ قال کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعا

من طعام او صاعا من شعیر او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبیب (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱/ ص ۱۶۰) یہاں لفظ طعام کو ائمہ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

ولأكل البوصيق: (۱) عن ابن عباس قال فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة

صاعاً من تمر أو شعير أو نصف صاع من قمح (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰)
 (۲) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً مدان من قمح أو صاع من طعام
 (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰) ایک مدو رطل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مدکا ہوتا ہے لہذا دو مد نصف
 صاع کے مساوی ہونگے (۳) حدیث عبد اللہ بن ثعلبہ مرفوعاً صاع من براو قمح عن
 کل الثنیں (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۱) (۴) وفي رواية الطحاوي نصف صاع من براو
 قال قمح عن كل انسان ، ان دونوں روایات سے حنفیہ کا مسلک صاف طور پر سمجھ میں آ رہا ہے
 (۵) یہ مسلک ابو بکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ، عثمانؓ، ابو ہریرہؓ، ابوسعید الخدریؓ، جابرؓ، ابن مسعودؓ وغیرہم
 کا بھی ہے (یعنی، درایہ)

جوابات: حنفیہ کہتے ہیں ابوسعید الخدریؓ کی حدیث میں طعام سے مراد گندم نہیں بلکہ
 جوار یا باجرہ وغیرہ ہے کیونکہ دور نبویؐ میں مدینہ میں گندم نہیں ہوتا تھا چنانچہ ابوسعید خدریؓ فرماتے
 ہیں کان طعامنا الشعير والزبيب والاقط والتمر (بخاری) لہذا طعام کی تفسیر گندم سے کرنا
 صحیح نہیں اور پھر شعر یعنی جو کا ذکر کرنا عطف الخاص علی العام کے قیل سے ہے جسکی وجہ کثرت
 وجود ہے ۔

باب من لا تحل له الصدقة

حمر بن: عن عبد المطلب بن ربيعة ان هذه الصدقات انما هي او ساخ
 الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد .

تشریح: زکوٰۃ کو میلا کہا گیا جس طرح انسان کا جسم میل اتارنے سے صاف ہو جاتا ہے
 اسی طرح زکوٰۃ نکالنے سے اموال اور مزکی کے قلب و روح بھی پاک ہو جاتا ہے، نبی علیہ السلام
 اور آپ کی اولاد اور موالی کیلئے صدقہ لینا جائز نہیں تھا البتہ ہدیہ لینا جائز تھا، دونوں میں فرق یہ
 ہے کہ صدقہ سے ثواب آخرت مقصود ہوتا ہے اور ہدیہ سے اولاً محبت و اکرام مقصود ہوتا ہے ثانیاً
 تقرب حاصل ہوتا ہے۔

مسئلہ خلافت مذہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک ال نبی بنی ہاشم اور بنی مطلب دونوں ہیں (۲) ابو حنیفہؒ، احمدؒ (فی روایت) اور مالکؒ کے نزدیک صرف بنو ہاشم ہیں۔
دلیل شوافع: کہ نبی علیہ السلام نے ذوی القربیٰ کے حصہ میں بنی ہاشم کے ساتھ بنی مطلب کو بھی شامل کیا اور کسی قبیلہ کو نہیں کیا اور فرمایا بنی مطلب اور بنی ہاشم شی واحد ہیں (بخاری)
 یہ حصہ صدقہ کے بدلہ میں رکھا گیا اسلئے جبکو یہ حصہ ملے گا ان کیلئے صدقہ لینا درست نہیں۔

دلیل حنفیہ وما لکیہ: قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين (الآیہ) سے تمام فقراء کیلئے زکوٰۃ کا جواز ثابت ہے لیکن حدیث الصدقة لاتنبغی لمحمد ولا لآل محمد کی وجہ سے بنی ہاشم کو اس سے نکال دیا گیا، باقی سب جواز کے ماتحت داخل ہیں۔

جواب: بنی مطلب کو بنی ہاشم کے ساتھ ذوی القربیٰ کے حصہ میں شریک کرنا اس وجہ سے تھا کہ بنی مطلب نے ہر موقع پر حضور ﷺ کے ساتھ دیا تھا نہ اسلئے کہ یہ حصہ صدقہ کا بدلہ ہے اور بنی ہاشم میں ال علیؑ، ال عباسؑ، ال جعفرؑ، ال عقیلؑ اور ال حارث بن عبدالمطلبؑ شامل ہیں (عائگیری ج ۱/ ص ۱۸۹) ابن قدامہؒ نے بنی ہاشم کے لئے زکوٰۃ جائز نہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کیلئے جائز ہے، علامہ کشمیریؒ کہتے ہیں کہ اس کے جواز کا فتویٰ دینا چاہیے، کیونکہ سوال پر مجبور ہونے سے زکوٰۃ لینا میرے نزدیک زیادہ سہل ہے، امام رازئیؒ نے بھی جواز کا فتویٰ دیا ہے (فیض الباری) امام طحاویؒ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے (شرح نقایہ) اور صدقات نافلہ بنی ہاشم کو دینا جائز ہے البتہ یہ صدقات انکو اعزاز و اکرام سے دینا چاہئیں۔

حمید بن: عن عبد الله بن عمرو..... لا تحل الصدقة لغني ولا لذی مرة مسوی نہ تو غنی کیلئے زکوٰۃ کا مال لینا حلال ہے اور نہ تندرست تو ناکیلے، یعنی جس کے اعضاء صحیح سالم اور قوی ہوں نیز وہ اتنا کمانے پر قادر ہو کہ اس کے ذریعہ اپنے اہل و عیال کی پرورش کر سکے،
اختلاف مذہب: (۱) شوافع کے نزدیک کسی ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ کا مال لینا حلال نہیں ہے جو کمانے کے قابل ہو (۲) حنفیہ کے نزدیک قادر علی الکسب اگر صاحب نصاب نہ ہو تو اسکے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے مگر خلاف اولیٰ ہے۔

دلیل شوافع: حدیث الباب: دلائل حنفیہ: (۱) قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الخ یہاں تو فقراء و مساکین کو مستحق زکوٰۃ قرار دیا گیا خواہ مریض ہو یا تندرست اسکی کوئی تخصیص نہیں (۲) انه عليه السلام امر معاذ لما بعثه الى اليمن ان ياخذ الصدقة عن اغنياء المسلمين فيضعها في فقرائهم اس میں بھی فقراء کو مطلقاً دینے کا حکم ہے، صحیح سالم اور تندرست اور مریض کی کوئی تخصیص نہیں (۳) آنحضرت ﷺ ان ضرورت مند صحابہ کو زکوٰۃ کا مال دیتے تھے جو صحیح و سالم اور قادر علی الکسب بھی تھے اور وفات تک آپ کا یہ معمول بھی رہا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب منسوخ ہے (۲) یا تو یہ کراہت اور تغلیظ پر محمول ہے تاکہ زکوٰۃ اور صدقات پر بھروسہ کر کے اکتساب کو چھوڑ نہ دے اور معاشرہ کا ایک ناکارہ شخص نہ بن جائے۔

باب من لا تحل له المسئلة ومن تحل له

محمد بن یحییٰ: عن عبد الله بن مسعود..... من سال الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسئلته في وجهه خموش او خدوش او كدوح .
خموش کے معنی لکڑی کے ذریعہ کھال چھیلنا، خدوش کے معنی ناخون کے ذریعہ کھال چھیلنا، اور کدوح کے معنی دانتوں کے ذریعہ کھال اتارنا، اور بعض نے کہا یہ تمام الفاظ قریب المعنی ہیں یعنی زخم، تین الفاظ ذکر کر کے سائلین کے تفاوت احوال کی طرف اشارہ ہے کہ جو شخص کم سوال کریگا بروز قیامت اسکے منہ پر ہلکا زخم ہوگا جو شخص بہت زیادہ سوال کریگا اسکے منہ پر بہت گہرا زخم ہوگا، اور جو شخص درمیانی درجہ کا سوال کریگا اسکے منہ پر زخم بھی درمیانی درجہ کا ہوگا، اسلئے نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت و احتیاج مانگنا ممنوع ہے۔

قولہ: قيل يا رسول الله وما يغنيه؟ عرض کیا گیا یا رسول اللہ مستغنی بنانے والی کیا چیز ہوتی ہے آپؐ نے فرمایا پچاس درہم (۱) یہ شافعی، احمد، احنف، ابن المبارک کا قول ہے (۲) احناف نے کہا اگر دو سو درہم کا مالک ہو تو اس پر اخذ صدقہ حرام ہے کہا جاتا ہے فی الحدیث المرسل

من سأل الناس وله عدل خمس اواق (دوسودہم) فقد سأل الحاقا۔

جواب: شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا مانع عن السؤال کے مقدار کے متعلق جو مختلف احادیث وارد ہیں اسکے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ کثرت عیال اور قلت عیال کی بنا پر لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں (العلیق ج ۲/ص ۳۳۱، مرقاۃ ج ۴/ص ۳۳۱)

پیشہ ور گداگر اور سوال مقروض: حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ پیشہ ور گداگری اسلام میں ناجائز ہے اور حکام کیلئے ضروری ہے کہ انکے خلاف قانونی کارروائی کرے آج کل بعض لوگ مصنوعی طریقہ پر اور بعض عمدۂ معذور بن جاتے ہیں تاکہ زیادہ سے زیادہ بھیک ملے، حالانکہ ایمان کے بعد سب سے بڑی نعمت سلامتی اعضاء ہے لہذا یہ لوگ کفران نعمت کے مرتکب ہوتے ہیں اور بعض لوگ میک آپ کر کے (بحکلف بیمار بن جاتے ہیں) اور مسلمانوں کو دھوکا دیتے ہیں ایسے لوگوں کو گرفتار کر کے سخت سزا دینی چاہیے، نیز مقروض کیلئے ادائیگے قرض کے واسطے سوال کی اجازت اسوقت ہے جب اس نے کسی جائز ضرورت کیلئے قرض لیا ہو، اگر کسی گناہ کی خاطر قرض لیا ہے تو سوال کی اجازت نہیں ہے (شرح صحیح مسلم، العلیق، مرقاۃ)

باب الانفاق و کراہیۃ الامساک

ابو ذرؓ کے نظریہ سے سوشلزم پر استدلال

محمد بن حنفیہ: فی حدیث ابی ذرؓ..... اذر خلفی منه ست اواق .

تشریح: لفظ اذر حذف ان کے ساتھ احب کا مفعول ہے گویا اس پورے جملہ کے معنی یہ ہونگے کہ اگر خدا جبل احد کے برابر سونے عطا فرما دے اور میں اسے خدا کی راہ میں خرچ کر دوں اور پھر وہ بارگاہ الوہیت میں قبول بھی ہو جائے اسکے باوجود میں یہ گوارا نہیں کروں گا کہ اس مال میں سے کم از کم چھ اوقیہ ہی اپنے پیچھے چھوڑ جاؤں، یہ حدیث اس طرح احنف بن قیسؓ وغیرہ کی احادیث کی بنا پر حضرت ابو ذرؓ کا یہ نظریہ تھا کہ اپنے پاس مال و زر کا ادنیٰ ترین حصہ بھی جمع نہ کیا جائے بلکہ جو کچھ بھی اپنے قبضہ و قدرت میں آجائے سب خدا کی راہ میں خرچ کر دیا جائے، اور جس شخص نے اپنی ضرورت سے زائد چیزوں کو صدقہ نہ کیا اسکی چیزیں قرآن مجید کی آیت والسلیسن

میں سب پر فائق ہونگے کیونکہ نبی علیہ السلام نے جس نیکی کے بارے میں سوال کیا وہ نیکی صرف حضرت ابوبکرؓ ملی اور حقوق اللہ اور حقوق العباد کے اعتبار سے ایک مسلمان میں جس قدر نیکیاں مجتمع دیکھنا چاہیے تھے وہ سب نیکیاں ابوبکر صدیقؓ میں موجود تھیں۔

شبه: صوفیائے کرام کے ایک فریق نے کہا کہ رجل اپنے نفس کے متعلق لفظ آنا سے خبر دینا مکروہ ہے کیونکہ ابلیس ملعون نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کے حکم کے وقت کہا تھا "انا خیر منه خلقتی من نار و خلقتہ من طین" (الآیۃ) اسلئے وہ راندہ درگاہ باری تعالیٰ ہوا، عن جابرؓ قال اتیت النبیؐ فی دین کان علی ابی فدققت الباب فقال من ذالقلت انا فقال النبیؐ انا انا کا نہ یکرہا (ہذا حدیث صحیح) لیکن جمہور علماء فرماتے ہیں انبیاء کرام نے تو اسکو استعمال کیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ وانا اول المسلمین، قولہ تعالیٰ وانا عابد ما عبدتم وقال النبیؐ انا سید ولد ادم، وانا اول شافع وانا محمود وانا احمد وانا الحاشر وغیرہ ہے، نیز حدیث الباب میں ابوبکر صدیقؓ آنحضرتؐ کے سامنے بار بار آنا کہنا اسکے جواز پر صریح دلیل ہے۔

جوابات: (۱) ابلیس ملعون نے جو آنا کہا تھا وہ ازراہ غرور و تکبر کہا تھا وہ تو منع ہے (۲) اور حضرت جابرؓ کے انا کہنے پر جو آنحضرت ﷺ نے انکار کیا اسکی حکمت یہ تھی کہ آنحضرتؐ نے جو دفع ابہام کیلئے من ذافرما یا وہ انا کیساتھ جواب دینے سے پورا نہیں ہوتا تھا اسلئے اسکو مکروہ سمجھا۔

نور خودی: احقر مؤلف کہتا ہے فی الحقیقت صوفیاء کرام نے آنا جسکو انگریزی زبان میں Personality کہا جاتا ہے اور متاخرین صوفیائے کرام نے جسکو نور خودی کے ساتھ نام رکھا ہے اسکے بارے میں انا سے خبر دینے کو انہوں نے مکروہ قرار دیا ہے وہ انکی اصطلاح میں من عرف نفسه فقد عرف ربه کا ترجمہ ہے، علامہ اقبالؒ نے مسئلہ خودی کی وضاحت اور اسکی حقیقت کو آشکارا کرنے کیلئے بہت اشعار کہے ہیں مثلاً ←

یہ موج نفس کیا ہے تلوار ہے	خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے راز درون حیات	خودی کیا ہے؟ بیداریے کا کائنات
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک	من و تو میں پیدا من و تو سے پاک
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے	نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
سفر اسکا آغاز و انجام ہے	یہی اسکے تقویم کی راز ہے

ایک حکایت: خواجہ منصور حلاجؒ کی ایک بہن تھیں بغداد کے صحراء سے عبادت سے فراغت کے بعد فرشتہ شراب جنت کا ایک پیالہ جس میں اسرار الہی کھلے ہوئے ہوں انکے ہاتھ میں رکھ دیتے اسکو وہ پی لیتیں خواجہ منصورؒ نے ایک دن جو بچا ہوا تھا پی لیا، لیکن اتنا سا پینے کے بعد انکی حالت دگرگوں ہو گئی اور وہ انا الحق کا نعرہ لگاتے ہوئے نکل گئے جسکو کسی عارف نے

۔ شور منصور از کجا و دار منصور از کجا ☆ خود زدی با نگ انا الحق بر سر دار آدمی

میں بیان کیا ہے، منصور حلاجؒ نے موضوع یعنی انا کو، محمول الحق پر فنا کر دیا، یعنی اگر وجود ہے تو خدا ہی کا وجود ہے اسلئے وہ عارف ربانی کے ساتھ معروف ہوا، اور فرعون نے محمول یعنی رکبہ الٰہی کو موضوع یعنی انا پر فنا کر دیا اس لئے سب سے بڑا کافر بنا (واللہ اعلم بالصواب)

باب من لا یعود فی الصدقة

مہر ریش: عن بریلہ قولہ افاصوم عنها قال صومی عنها وقولہ حجی

عنها، یہاں دو مسائل خلافہ ہیں جنکی بحث کتاب الصوم اور کتاب الحج میں آئیگی۔

تم کتاب الزکوٰۃ جو فیق اللہ تعالیٰ وعونہ، شوال ۱۴۱۷ھ

کتاب الصوم

صوم کے لغوی معنی مطلقاً اساک ہے خواہ کھانے پینے سے یا کلام وغیرہ سے جیسے قرآن مجید میں ہے انی نذرت للرحمن صوماً فلن اکلم الیوم انسیا (مریم) اور شرعاً صوم کے معنی هو الامساک عن المفطرات الثلاثة ای الأکل والشرب والجماع من طلوع الفجر الی غروب الشمس بنية مخصوصة، صوم بھی فرض قطعی ہے اسکا منکر کافر ہے۔

روزے کی تاریخ: قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم (بقرہ آیت ۱۸۳) اس سے معلوم ہوا کہ اسلام سے پہلے مل میں بھی روزہ مشروع رہا ہے تورات اور انجیل کے مطالعہ سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے، حضرت ضحاکؒ نے کہا سب سے پہلے روزہ نوح علیہ السلام نے رکھا، علیؑ اور حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ آدم علیہ السلام کے زمانہ سے ہر امت پر روزہ فرض تھا، قریش ایام جاہلیت میں دسویں محرم کو اسلئے روزہ رکھتے تھے کہ اس دن خانہ کعبہ پر نیا غلاف چڑھایا جاتا تھا، اسی دن یہود روزہ رکھتے تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو اس دن فرعون سے نجات دی تھی، رمضان سے پہلے دسویں محرم کا روزہ اور ایام بیض کے تین روزے بھی فرض تھے صوم رمضان فرض ہونے کے بعد انکی فرضیت منسوخ ہو گئی اور استحباب باقی رہا چنانچہ حدیث معاذ بن جبلؓ میں انکا تذکرہ اس طرح ہے کان یصوم ثلثۃ ایام من کل شھر ویصوم عاشوراء فانزل اللہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام الخ (ابوداؤد) فرضیت رمضان ہجرت کے دیرھ سال بعد دس شعبان کو تحویل قبلہ سے پہلے نازل ہوئی (البدایہ والنہایہ ج ۳/ص ۱۷۷، تاریخ ابن جریر)

حمر بن: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا دخل رمضان فتحت ابواب السماء وفی رواۃ ابواب الجنة وغلقت ابواب جہنم وسلسلت الشیاطین۔

تحقیق رمضان اور وجوہ تسمیہ: رمضا ازس (التہار) دن کا سخت گرم ہونا ”الرجل“ گرم زمین سے پاؤں جلنا، جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اسلئے اسکا نام رمضان رکھا گیا، قبل لانہ یرمض الذنوب ای مٹھ کرھا، صاحب کشاف نے کہا اس مہینہ میں روزہ رکھنے سے بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے، اسلئے اسکو رمضان سے موسوم کیا گیا۔

تشریح: محققین علماء فرماتے ہیں یہاں جو آسمان و بہشت کے دروازہ کھولنے اور جہنم کے دروازے بند کرنے اور شیاطین کو مقید کرنے کا ذکر ہے یہ سب اپنی حقیقت پر محمول ہے یہ سب رمضان کی تعظیم کی خاطر ہے، علامہ توریشی وغیرہ نے اسکو نزول رحمت اور غوغناہ سے کنایہ قرار دیا ہے اور شیاطین کی کوششیں کامیاب نہیں ہوتیں اور مایوس ہو کر اس طرح بیٹھے جاتے ہیں جیسے کوئی محبوس و مقید ہوتے ہیں یا شیاطین کو صائمین پر اثر انداز ہونے سے روک دیا جاتا ہے جبکہ وہ روزے کی شرائط اور آداب پوری طرح بجالاتے ہیں۔

اشکال: پہلی توجیہ یہ ہے کہ شیاطین کو حقیقتہً بند کر دیا جاتا ہے اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ پھر رمضان میں گناہوں کا صدور کیوں ہوتا ہے؟

جوابات: (۱) دوسری روایات میں ہے صفت مردۃ البیاطین یعنی سرکش اور بڑے بڑے شیاطین پر جھکڑی لگائی جاتی ہیں عام شیاطین کھلے پھرتے ہیں جنکی وجہ سے گناہ ہوتے ہیں (۲) گناہوں کا صدور نفس المتارہ کی وجہ سے ہوتا ہے جو اکثر انسان کے ساتھ لگا ہوا ہے (۳) گیارہ ماہ شیاطین سے محبت و تعلق رہنے کی وجہ سے طبیعت اس سے متاثر ہو جاتی ہے لہذا ایک ماہ کی غیر حاضری کے باوجود کچھ اثر باقی رہتا ہے جس طرح کہ گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے اگرچہ اسکی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے (۴) شیاطین جن کو قید کر دیا جاتا ہے لیکن شیاطین انس آزاد رہتے ہیں (۵) شیاطین بند ہونے کے باوجود درہی سے کچھ نہ کچھ دوسرے ڈالنے پر قادر ہوتے ہیں جیسے جادوگر دورہی سے اپنا اثر ڈال دیتا ہے (۶) ایک خارجی شیطان ہے اور ایک داخلی شیطان ہے جس کو اردو میں ہمزہ کہتے ہیں خارجی

شیطان کو قید کر دیا جاتا ہے اور داخلی شیطان کو قید نہیں کیا جاتا، جسکی وجہ سے لوگ گناہوں میں مبتلا رہتے ہیں (فتح المکرم ج ۳/ص ۱۰۶ اور دیگر شروحات صحیح مسلم وغیرہ)

محمد بن یحییٰ: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الا الصوم

فانه لی وانا اجزی بہ۔

تشریحات: یہ حدیث قدسی ہے قولہ 'فانه لی' 'روزہ میرے ہی لئے ہے' یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام عبادات تو اللہ ہی کیلئے ہیں پھر صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ اسکی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی، نیز انا اجزی بہ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے، اسکی مختلف توجیہات کی گئی ہیں (۱) روزہ میں ریاکاری کا دخل نہیں ہوتا اسلئے اسکا ثواب اللہ ہی عطا فرمائیں گے بخلاف دوسری تمام عبادات ظاہرہ کے کہ ان میں ریا کا خطرہ ہے کما قال ابو عبیدہؓ، اسکی تائید ایک حدیث مرسل سے بھی ہوتی ہے لیس فی الصوم ریاۃ تبتہیؓ نے دوسرے طریقہ سے اسکو متصل سند سے بھی روایت کیا ہے لیکن اسکی سند ضعیف ہے (۲) روزہ زمانہ جاہلیت میں بھی غیر اللہ کیلئے نہ ہوتا تھا اور دوسری عبادات غیر اللہ کے لئے بھی ہوتے تھے اسلئے فرمایا روزہ بالخصوص میرے لئے ہے اور ثواب اللہ ہی دیں گے (۳) روزہ اللہ تعالیٰ کیلئے خصوصی طور پر ہوتا ہے بندہ کو اس میں کوئی حصہ نہیں ہے لیکن دوسری عبادتوں میں بندہ کو بھی کچھ حصہ کچھ حصہ حاصل ہوتا ہے جیسے حج میں سیر و تفریح ہوتی ہے وضو و غسل میں ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے (۴) اساک عن المفطرات الثلثہ صفات باری تعالیٰ میں سے ہے لہذا صائمین صفات خداوندی کے ساتھ مشابہت اختیار کرتے ہیں اسلئے اسکی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف فرمائی ہے، (۵) الصوم لی میں نسبت تعظیم کیلئے ہے کما فی بیت اللہ، ناقتہ اللہ (۶) روزہ ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے حق تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ فرشتے کے لکھنے میں بھی نہیں آتا ہے (۱) انا اجزی بہ کا مطلب یہ ہے کہ روزے کا ثواب بلا واسطہ ملائکہ اللہ تعالیٰ خود عطا فرمائیں گے (۲) یا اسکا مطلب یہ ہے کہ روزے کے ثواب کی مقدار کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، بخلاف دوسری عبادات کے، کہ ایک کے ثواب کی مقدار بعض الناس اور ملائکہ کو بھی معلوم ہے، مثلاً ایک نیکی کا بدلہ دس گننے سے لیکر سات سو گننے تک ہے، اور روزہ کا بدلہ بغیر حساب اللہ تعالیٰ دین گے کما

قال اللہ تعالیٰ ”اما یؤفی الصابرون اجرهم بغير حساب ، والصابرون هم الصائمون لانه قال علیہ السلام ہو شهر الصبر“ محمدؐ شینؒ فرماتے ہیں ایک شاذ روایت میں انا اجزی بہ بصیغہ مجہول ہے یعنی اسکا بدلہ میں خود ہو جاؤنگا، یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا گیا من کان اللہ کان اللہ، یا اسکا مطلب یہ ہے کہ روزہ دار کو اللہ تعالیٰ اپنا دیدار کرایگا، قیامت کے دن روزہ کے سوا باقی عبادات کفارہ بنیں گی اور انکے ذریعہ بندوں کے واجب الاداء حقوق ادا کئے جائیں گے لیکن روزہ کسی کو نہیں دیا جائیگا بلکہ باری تعالیٰ اصحاب حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرما دیں گے اور اسکو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کر دیا جائیگا کما جاء فی روایۃ ابی ہریرۃ ؓ مکمل العمل کفارة الا الصوم الصوم لی وانا اجزی بہ (مسند احمد، ابوداؤد طبرانی) (فتح الباری ج ۴/ص ۹۱، دعوت عہدیت، عینی، عرف الشذی وغیرہ)

قوله ولخلاف فم الصائم اطیب عند الله من ریح المسک ”روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے،

تشریح: غلوف بضم الحاء یہ زیادہ صحیح ہے ہم وہ جو غلوف معدہ کے وقت بخارات چڑھنے سے روزہ دار کے منہ میں پیدا ہوتی ہے اب یہ بوزیادہ پسندیدہ عند اللہ ہونے میں مختلف اقوال ہیں (۱) یہ بطور استعارہ کہا گیا کہ جسطرح انسانوں کے نزدیک مشک کے خوشبو پسندیدہ ہوتی ہے اسطرح اللہ کے نزدیک روزہ دار کے منہ کی بو اس سے زیادہ پسندیدہ ہے (۲) قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں قیامت میں اس بو کی خوشبو مشک سے زیادہ ہوگی (۳) عبادات کے مواقع پر مشک کی خوشبو استعمال کرنے سے اللہ تعالیٰ جس قدر خوش ہوتا ہے روزہ دار کے منہ کی بو سے اسکی نسبت زیادہ خوش ہوگا (۴) یا اطیب سے رضاء الہی اور قبولیت مراد ہے (۵) صائم کو اس قدر ثواب دیا جائیگا جو مشک سے افضل ہوگا۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے :- شوافع کہتے ہیں کہ بعد الزوال روزہ دار کیلئے مسواک کرنا مکروہ ہے اور کہتے ہیں جیسا کہ شہید کا خون اللہ تعالیٰ کو پسندیدہ ہے کما قال علیہ السلام الريح الريح ریح المسک تو اسکو دھویا نہیں جاتا بلکہ اس خون کے ساتھ ہی شہید کو دفن کیا

جاتا ہے یہاں بھی روزہ دار کی بوکور کھنے اور اسکے تحفظ کی کوشش کی جانا چاہیے۔

احناف وغیرہ کی طرف سے جوابات: (۱) حدیث الباب کا منشاء یہ ہے کہ لوگ

روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اسکی بوکی بنا پر اسے برائہ سمجھیں کیونکہ حنفیہ کے نزدیک مسواک تو ہر وقت مستحب ہے اسلئے کہ مسواک سے دانتوں کی بو اور زردی زائل ہو جاتی ہے اور خلوف میں جس بو کا ذکر ہے وہ تو معدہ کے خالی ہونے کی وجہ سے اٹھنے والے بخارات سے پیدا ہوتی ہے جس کا سلسلہ مسواک کے بعد بھی جاری رہتا ہے (۲) جب روزہ دار کے منہ کی بدبو پسندیدہ ہے تو خوشبو بدرجہ اولیٰ پسندیدہ ہوگی (۳) مسواک کے استحباب کے بارے جو احادیث کثیرہ مروی ہیں وہ سب مطلق ہیں ان میں روزہ کی حالت یا بعد الزوال کے وقت کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا لہذا ان احادیث سے روزہ دار کیلئے بھی ہر وقت مسواک کی اجازت ثابت ہوتی ہے (۴) حضرت معاذؓ، ابن عمرؓ، عمرؓ وغیرہم سے بھی بعد الزوال مسواک کی صراحۃً اجازت ثابت ہے (معارف مدنیہ) (۵) رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں بار بار رمضان آیا اگر اس بوکی تحفظ کی کوشش افضل ہوتا ہے تو آپؐ اور صحابہ کرامؓ رمضان میں مسواک نہ کرتے، لیکن کسی حدیث سے تو یہ ثابت نہیں ہے (۶) شہداء کے خون پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ شہداء حکماً مردہ ہوتا ہے اور روزہ دار تو زندہ ہوتا ہے (۷) شہداء کو نماز وغیرہ میں حاضر ہو کر باری تعالیٰ سے مناجات کی ضرورت نہیں ہوتی روزہ دار کو اسکی ضرورت ہوتی ہے (۸) شہداء کا خون اسکی مظلومیت کا نشان ہے، خلوف میں یہ بات تو نہیں ہے (۹) شہداء کو لوگوں سے اختلاط اور گفتگو کی ضرورت پیش نہیں آتی روزہ دار کو یہ ضرورت پیش آتی رہتی ہے (فتح الباری، عینی، معارف مدنیہ وغیرہ) (۱۰) شہید کا خون ظلم کا اثر ہے، ظلم کا اظہار مناسب ہے جیسا کہ لا یحب اللہ الجہر بالسوء من القول الا من ظلم، اس پر دال ہے اسلئے خون شہید کو دھویا نہیں جاتا، بخلاف روزہ دار کے منہ کی بدبو یہ اثر عبادت ہے اور عبادت کو چھپانا مناسب ہے اسلئے مسواک کیزر لیجہ اثر عبادت یعنی روزہ دار کے منہ کی بدبو کو زائل کیا جائیگا۔

قوله والصیام جنة : تشریحات :- روزہ دار کو جب کوئی گالی دے تو وہ

روزے کو ڈھال بنا لے اور اس سے کہے کہ میں روزہ دار ہوں، شیطان کے وساوس، نفسانی

خواہشات و معاصی سے روزہ، روزہ داروں کو بچاتا ہے۔ جس طرح ظاہری ڈھال دشمن کے حملہ سے بچاتا ہے لہذا صوم باطنی ڈھال ہے، روزہ دار کے سامنے جب کسی گناہ کا محرک آتا ہے تو روزہ اس کے لئے ڈھال بن جاتا ہے، اور وہ روزہ کے سبب اس گناہ کے ارتکاب سے باز رہتا ہے جہنم کی آگ کیلئے روزہ ڈھال بن جاتا ہے اور روزہ، روزہ دار کی مغفرت کر دیتا ہے۔

باب رؤیۃ الهلال

محمد بن عیسیٰ : عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تصوموا حتی تروا الهلال ولا تفتطروا حتی تروہ فان غم علیکم فاقدروا اللہ / روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھو اور عید کیلئے افطار اس وقت تک نہ کرو جب تک چاند نہ دیکھو اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب لگا لو (یعنی حساب سے تیس دن پورے کر لو)

تشریحات : واضح رہے کہ تمام احکام شرعیہ چونکہ چاند کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہے کہ عام آنکھوں سے نظر آئے، معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا انق پر وجود نہیں کیونکہ چاند کی وقت اور کسی دن معدوم تو ہوتا نہیں اپنے مدار میں کہیں نہ کہیں موجود ہوتا ہے اسکے لئے نہ انتیس تاریخ شرط ہے اور نہ تیس بلکہ چاند کا رویت ہی مقصد ہے اگر چاند انق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رویت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اسکے وجود کا اعتبار نہ کیا جائیگا لہذا بذریعہ ہوائی جہاز پر پرواز کر کے بادلوں سے اوپر جا کر چاند کو دیکھ لینا عام رویت کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔

رویت ہلال کیلئے طرق موجبہ شرعیہ : (۱) شہادت رویت، یعنی پچشم خود چاند دیکھنے پر شہادت دے (۲) شہادت علی الشہادۃ یعنی کسی نے اپنے دیکھنے پر قاضی کے سامنے گواہی دے اور دوسرا آدمی اسکے سامنے تھا اور گواہ دینے کیلئے کہا اس نے دوسری جگہ جا کر کہا کہ فلاں بن فلاں، فلاں دن کی شام کو چاند دیکھا اور فلاں بن فلاں نے مجھ سے کہا کہ میری اس گواہی پر گواہ ہو جا، تو اس سے بھی چاند کا ثبوت ہو سکتا ہے، شہادت علی القضاء یعنی کسی قاضی نے ثبوت ہلال کا

فیصلہ دیا اسکو ایک آدمی نے دوسری جگہ جا کر اس طرح گواہی دی کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے فلاں حاکم گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا تو وہاں کے لوگوں کے حق میں ثبوت ہلال ہو جائیگا، کتاب القاضی الی القاضی یعنی ایک قاضی شرع نے دوسرے شہر کے قاضی شرع کے نام خط لکھا کہ میرے سامنے رویت ہلال پر شہادت شرعیہ قائم ہوئی اور خط میں اپنا اور مکتوب الیہ کا نام و نشان پورا لکھا اب یہ قاضی اگر اس شہادت کو اپنے مذہب کے مطابق ثبوت کیلئے کافی سمجھے تو اس پر عمل کر سکتا ہے، بشرطیکہ شاہد کے اوصاف یعنی (الف) عاقل ہونا (ب) بالغ ہونا (ج) مسلمان ہونا (د) پینا ہونا (ر) عادل ہونا (ط) لفظ شہادت بولنا وغیرہ ان میں موجود ہوں تو ثبوت ہلال ہو جائیگا (۵) استفادہ خبر من جہات شتی یعنی کوئی خبر اتنی عام اور مشہور و متواتر ہو جائے کہ اسکے بیان کرنے والے کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں اور یہ خبر بھی مختلف اطراف سے آرہی ہے ایسی خبر پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے اس میں نہ شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہے۔

مسئلہ خلافت

مذہب: (۱) احناف، احمد، شافعی (فی قول واحد) کا مسلک یہ ہے کہ مطلع اگر صاف نہ ہو تو رمضان کے بارے میں ایک عادل شخص کی شہادت معتبر ہوگی خواہ وہ مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام اور اگر مطلع صاف نہ ہو تو اتنی کثیر جماعت کی شہادت کا اعتبار ہوگا جن کی خبر سے یقین ہو جائے کہ یہ غلط نہیں ہو سکتی اور عید کے چاند کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر مطلع صاف نہ ہو تو دو عادل مردوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں اور اگر مطلع صاف ہو تو جم غفیر کی ضرورت ہے جسکی خبر سے یقین حاصل ہو جائے (ہدایہ) (۲) مالک اور شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ رمضان کے بارے میں دو عادل آدمیوں کی گواہی ضروری ہے۔

دلائل حنفیہ و حنبلیہ: (۱) عن ابن عباسؓ قال جاء اعرابی الى النبی ﷺ فقال

السی رأیت الهلال فقال اتشهدان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمد رسول الله قال : نعم ، قال یا بلال اذن فی الناس ان یصوموا غداً (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ج/۱ ص

(۱۷۴) (۲) عن ابن عمرؓ قال قراء الناس الهلال فاعبرت رسول الله ﷺ اني رأيت فصام وامر الناس بصيامه (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۷۴) (۳) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ دینی معاملہ ہے اس میں ایک شخص کی خبر معتبر ہوتی ہے جیسا کہ روایت حدیث میں معتبر ہے، اسکے برخلاف عید کے چاند میں امر دنیوی بھی متعلق ہے اور ایسی چیز میں دو آدمیوں کی گواہی ضروری ہے جیسا کہ معاملات میں دو کی گواہی ضروری ہے۔

وسیل موالک وغیرہ: عن عبد الرحمن بن زید بن الخطاب مرفوعاً فان شہد شاهدان مسلمان فصوما و افطروا (احمد، نسائی) اس سے ثابت ہو اور وزہ اور افطار دونوں کیلئے دو گواہ ہونے چاہئیں۔

جواب: اعرابی اور ابن عمرؓ کی حدیثوں کے صریح الفاظ سے ایک گواہ کا اعتبار ثابت ہوتا ہے اور حدیث عبد الرحمنؓ تو غیر صریح ہے لہذا ایک گواہ والی روایات قابل ترجیح ہے۔
حمید رش: عن ابی بکرؓ قال قال رسول الله ﷺ شہرا عید لا ینقصان رمضان و ذو الجحۃ ،

سوال: شہر رمضان کو شہر عید کس طرح کہا گیا؟ حالانکہ عید تو شوال میں ہوتی ہے۔
جوابات: (۱) قرب کی وجہ سے کہا گیا چونکہ عید رمضان کی خوشی پر ہوا کرتی ہے (۲) چاند چونکہ رمضان کے آخری دن میں بعد الزوال پیدا ہو جاتا ہے اس بنا پر رمضان کو شہر عید کہا گیا (۳) رمضان میں رحمت خداوندی کی بارش نازل ہوتی ہے ویسا ہی اس میں عتقاء من النار ہوتے ہیں اس بنا پر اسے شہر عید کہنا صحیح ہوا۔

توجیہات حدیث میں مختلف اقوال: (۱) امام احمدؒ فرماتے ہیں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں ایک سال میں آتیس نہیں ہو سکتے ہیں (ترمذی) لیکن یہ مشاہدہ کا خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے لا ینقصان ای اغلبا یعنی یہ حکم اکثری ہے (۲) علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں انھما لا ینقصان فی الفضائل یعنی عشرہ ذی الحجہ فضیلت میں رمضان کی طرح ہے چونکہ رمضان میں عبادت زیادہ ہوتی ہے اسلئے یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اسکی فضیلت زیادہ ہے اسکے ازالہ کیلئے مذکورہ

حدیث ارشاد ہوا (۳) اطلق بن راہویہ فرماتے ہیں ثواب کے اعتبار سے نقصان نہیں ہوتے ہیں اگرچہ وہ دونوں مہینے عدد میں ۲۹ ہو جائیں یعنی تیس روزہ رکھنے کا جو ثواب ہوگا انتیس روزہ کا وہی پورا ثواب ہوگا لیکن یہ باعتبار ذی الحجہ کے نہیں بن سکتی کیونکہ وہاں تو پورا دس دن ہوتے ہیں تو کہا جائیگا کہ کبھی کبھی وہاں نقص اغناء ہلال ذی قعدہ کی وجہ سے ہو جاتا ہے، علامہ یوسف بنوریؒ معارف السنن ج ۶/ص ۱۰۶ میں لکھتے ہیں یہ آخری قول ہی رائج ہے، اسکی اور بھی متعدد تو جیہات ہیں اسکے لئے فتح الباری ج ۴/ص ۱۰۶، یعنی ج ۱/ص ۲۸۴، معارف ج ۶/ص ۲۵، فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہوں۔

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یقتدمن احدکم رمضان بصوم یوم او یومین، (مشکوٰۃ ص ۱۷۷)

تشریح: اہل کتاب اپنی عبادات و عقائد میں اپنی رائے فاسد سے اضافہ کر دیا تھا چنانچہ جس وقت انکو روزہ رکھنے کا حکم تھا اس سے دو ایک روز پہلے سے روزہ رکھنا شروع کر دیا تھا اور ایام صوم ختم ہونے کے بعد بھی، نصاریٰ تو روزوں کی مقدار میں اضافہ کر کے پچاس کر لئے تھے اسلئے نبی کریم ﷺ نے اسکے سد باب کیلئے یہ حکم نافذ فرمایا، لہذا رمضان سے پہلے بیت رمضان روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے، رمضان سے پہلے روزہ رکھنے سے بمابہ رمضان عبادت میں کو تاہی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے جو رمضان کی برکات سے محرومی کا سبب ہوگا، آنحضرت ﷺ کا حکم ہے صوموا الرؤیتہ وافطروا الرؤیتہ اس سے پہلے روزہ رکھنے سے اس حکم کی بظاہر مخالفت لازم آتا ہے جس سے حدود شرع کی پابندی سے لاپرواہی ظاہر ہوتی ہے ابن حاتمؒ فرماتے ہیں دو ایک روز پہلے نفل روزہ رکھنا کراہت تنزیہی ہے کیونکہ ذات صوم میں کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ اگر وہ ہر جمعہ اور جمعرات میں روزہ رکھنے کا عادی ہے اتفاق سے رمضان کے قبل یہ دو دن آگئے تو یہ بھی جائز ہے۔

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا انتصف شعبان

فلا تصوموا، جب نصف شعبان ہو جائے تو اس میں روزہ نہ رکھو، اور

حدیث ام سلمہؓ میں ہے ما رأیت النبی ﷺ یصوم شهرین متتابعین الا شعبان ورمضان (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۷۴) اختصاراً

وجوہ تطبیق: (۱) حدیث الباب ضعیف ہے کما قال احمد و ابن معینؒ (۲) نبی کی حدیث شفقت پر محمول ہے کیونکہ نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے سے شاید امت کو ضعف پیدا ہو جائے جس سے رمضان کے روزہ رکھنے میں کوتاہی اور نشاط میں کمی آجائے ہاں آنحضرت ﷺ شعبان میں بکثرت روزے اسلئے رکھتے تھے کہ اس ماہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اعمال پیش کئے جاتے ہیں اور آپ ﷺ کی حالت ایسی تھی کہ روزہ رکھنے کے باوجود کمزوری لاحق نہیں ہوتی تھی (۳) نبی علیہ السلام خود وہ کام کر لیتے تھے جنکا دوسروں کو منع فرماتے تھے کیونکہ یہ سد زائغ کی قسم سے تھیں اور نبی علیہ السلام تو غلوفی الدین وغیرہ سے معصوم تھے اسلئے آنحضرت ﷺ نصف شعبان کے بعد بھی روزہ رکھتے تھے (۴) راوی حدیث ابو ہریرہؓ خود نصف شعبان کے بعد روزہ رکھتے تھے راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل اسکے منسوخ ہونے کی دلیل ہے (۵) ازواج مطہرات بشمر شعبان قضاء رمضان میں مشغول رہتی تھیں اسلئے حضور ﷺ کو فرصت مل جاتی تھی اور آپؐ روزہ رکھ لیتے تھے (۶) رمضان میں نفل روزے نہیں ہو سکتے تھے اسلئے اسکے بدلے میں آپؐ شعبان میں بکثرت روزے رکھتے تھے۔

محمد بن عمار بن یاسرؓ قال من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى ابا القاسم ﷺ، (مشکوٰۃ ص ۱۷۴)

یوم الشک کہا جاتا ہے شعبان کی انتیس تاریخ کے بعد والے دن جس میں بادل وغیرہ کیوجہ سے چاند نہیں دیکھا گیا کیونکہ اس دن کے بارے میں یہ بھی احتمال ہے کہ رمضان شروع ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ رمضان شروع نہ ہوا ہو، اگر انتیس تاریخ کو بادل وغیرہ نہ ہوا اور کوئی شخص چاند نہ دیکھے تو میں تاریخ کو یوم الشک نہیں کہیں گے (ہدایہ مظاہر حق) ابن تیمیہؒ نے فرمایا یوم الشک یوم محو ہے یوم غیم نہیں یعنی شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس میں چاند کا مطلع

صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہوا نیکے نزدیک اگر مطلع ابراؤد ہو نیکی جبہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا (معارف السنن ج ۵ ص ۳۳۲) صاحب عنایہؒ لکھتے ہیں یوم الشک حوالیوم الاخر من شعبان الذی تکتمل ان یکون اخر شعبان او اول رمضان، بہر حال اکثر علماء کے نزدیک یوم الشک یوم غیم ہے اور اسی دن روزہ رکھنے کے متعلق مختلف اقوال ہیں بعض نے کہا اسی دن رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے، شافعیؒ کے نزدیک اس دن فرض اور نفل کسی قسم کا روزہ جائز نہیں، ابو حنیفہؒ، اور مالکؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک (الف) اسی دن رمضان کی فرض کی نیت سے روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے اور حدیث الباب کا محمل انکے نزدیک یہی ہے، لیکن اسکے باوجود اگر کسی نے بیت رمضان روزہ رکھ لیا اور پھر بعد میں معلوم ہوا کہ واقعی یہ رمضان کا دن تھا تو اسکو یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا کیونکہ یہ شخص شہر رمضان میں موجود ہے اور روزہ رکھ چکا ہے تو یہ باری تعالیٰ کا قول فن صد منکم الشهر فلیصمه پر عامل ہو گیا اور اگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ شعبان کا دن تھا تو یہ نفل روزہ شمار ہوگا اور مع الکراہت جائز ہوگا اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا اور یہ متحقق ہو چکا کہ یہ دن شعبان کا ہے تو اس پر اسکی قضاء لازم نہ ہوگی، لاند فی معنی المظنون، کما قال صاحب الہدایہ (ب) رمضان کے علاوہ اگر واجب آخر کی نیت کرے تو یہ بھی مکروہ ہے لیکن پہلے سے کراہت کمتر ہے (ج) تردد ہو کہ کل رمضان ہوا تو روزہ ہے ورنہ نہیں تو یہ روزہ نہیں ہوگا کیونکہ کوئی عبادت تردد نیت سے صحیح نہیں ہوتی ہے (د) صرف نفل کی نیت سے روزہ رکھے، یہ مند الاحناف خواص کیلئے بلا کراہت جائز ہے اور عوام کیلئے مکروہ ہے، خواص وہ لوگ ہیں جو یوم الشک کے روزے کی نیت کرنا جانتے ہوں، عوام سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسی دن کے روزے کی نیت کرنا صحیح طریقہ سے نہ جانتے ہوں، چونکہ وہ وسوسہ کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے ہیں اسلئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا، صوم یوم الشک کی اور بھی چند صورتیں ہیں ان کیلئے ہدایہ، یعنی، فتح القدیر، فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہو۔

مسئلہ اختلاف مطالع: محمد رش: عن ابی البختری قال خرجنا للعمرة

فلما نزلنا بطن نخلة تو آينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث فقال له رسول الله ﷺ مده للرؤية فهو ليلة رايتموه ، یعنی رسول اللہ ﷺ نے رؤیت کی طرف منسوب فرمایا ہے اسلئے یہ اس رات کا چاند سمجھا جائیگا جس میں اسکی رؤیت ہوئی ہے، یہاں اختلاف مطالع معتبر ہونے نہ ہونے پر روشنی پڑتی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ ایک شہر میں چاند نظر آ جائے اور دوسرے شہر میں چاند نظر نہ آئے تو دوسرے شہر میں پہلے شہر کی رؤیت ہلال سے روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ چنانچہ ماہرین علم ہیت کی یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ مشرق و مغرب کے ایک ہزار میل کے فاصلہ پر سورج کے طلوع اور غروب میں ایک گھنٹہ کا فرق پڑ جاتا ہے ایسے فی پانچ سو میل پر آدھ گھنٹہ کا اور ڈھائی سو میل پر پندرہ منٹ کا، لہذا ائمہ اربعہ اور انکے مقلدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام مسائل اور احکام شرعیہ میں اختلاف مطالع معتبر ہے چنانچہ نماز کے اوقات خمسہ، ماہ رمضان، افطار و محور، قربانی اور عدت وغیرہ کیلئے اپنے اپنے مطالع کا اعتبار ہوگا، لیکن صوم رمضان اور عید کے متعلق کچھ اختلاف ہے۔

نہداجب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اختلاف مطالع کا اعتبار ہوگا کہ ایک شہر میں دیکھنے سے دوسرے شہر والوں پر روزہ رکھنا اور عید کرنا ضروری نہیں ہوگا (۲) حنا خرمین حنفیہ مثلاً علامہ ابوبکر بن مسعود کا سائی، علامہ زلیعیؒ و امام قدوریؒ وغیرہم نے اختلاف مطالع کا اعتبار کرنے کیلئے بلاد متباعدہ کا شرط لگایا ہے (۳) متقدمین حنفیہ کے نزدیک مطلقاً اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں چنانچہ متون میں تصریح ہے کہ لاعمرة لا اختلاف المطالع، لہذا ایک شہر کی رؤیت سے دوسرے شہر والوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہوگا بشرطیکہ اس شہر میں رؤیت ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یہاں تک کہ امریکہ میں رہنے والے باشندگان کی رؤیت سے اہل بنگلہ دیش پر روزہ رکھنا لازم ہو جائیگا، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اگر متقدمین حنفیہ کے قول کو اختیار کیا جائے تو ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۲، تاریخوں میں عید کرنا پڑیگا مثلاً قسطنطنیہ میں دو دن پہلے چاند نظر آیا اب انکی

روایت کو اہل ہند یا اہل بلکہ دیش اعتبار کریں تو ان کے روزے ستائیس یا اٹھائیس میں ہو جائیں گے اسلئے فتویٰ متاخرین حنفیہ کے قول پر ہوگا لیکن شہروں کے قرب و بعد کے معیار میں متعدد اقوال ہیں (۱) جمہور اہل عراق اور صیدلانی نظریہ یہ ہے کہ جب دو شہروں کے مطلع مختلف ہو تو وہ شہر بعید قرار پائیں گے جیسا کہ بغداد اور کوفہ (۲) علامہ حمیدی وغیرہ کا نظریہ یہ ہے کہ ایک ملک کے شہر باہم متقارب و ملوکوں کے شہر باہم متباعد ہیں (۳) امام الحرمینؒ، غزالیؒ، بغویؒ اور خراسانیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ قرب اور بعد کا مدار مسافت قصر پر ہے (۴) بعض نے کہا عرف کا اعتبار ہے (۵) بعض نے کہا متبلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے (۶) ابن عابدینؒ نے ایک مہینہ کی مسافت کو بعید کہا اور اسکے کم کو قریب کہا (۷) سب سے صحیح قول یہ ہے کہ دو مقامات کے درمیان اتنا فاصلہ ہو کہ تاریخ بدل جاتی ہو وہاں اختلاف مطلع معتبر ہوگا کیونکہ وہ بعید ہے اور اگر تاریخ نہ بدلتی ہو تو وہ قریب ہے لہذا وہاں اختلاف مطلع معتبر نہ ہوگا کیونکہ احادیث میں تصریح ہے کہ مہینہ ۲۹ دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہوتا، لہذا جہاں اسکا خلاف لازم آئے اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا (رد المحتار ج ۲/ص ۱۳۱، فتح البہم ج ۳/ص ۱۱۳ وغیرہ) حضرت مفتی شفیعؒ فرماتے ہیں ”احقر کا گمان یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ جنہوں نے اختلاف مطلع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اسکا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زائد کوئی حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا تاہم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہے اس لئے اختلاف مطلع کو مطلقاً غیر معتبر فرمایا لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی شہادت مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلاد بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی ہو اختلاف مطلع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلک حنفیہ کے عین مطابق ہوگا (روایت ہلال ص ۶۰-۶۷)

صوم وصال: سہمدریث: عن ابی ہریرۃؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن

الوصال فی الصوم

صوم وصال کے معنی: مسلسل دو دن روزہ رکھنا اور درمیان میں افطار نہ کرنا، قال

العینیؒ فان من صام یومین او اکثر ولم یفطر لیلتهما فهو مواصل ومن صام عمره و افطر جمیع لیا لیلہ فهو صائم الدھر و لیس بمواصل (عمدة القاری ج ۱۱/ ص ۹۰) صوم وصال آنحضرت ﷺ کیلئے خاص تھا اسلئے امت کو نہ رکھنا اولیٰ ہے اب اگر کوئی رکھ لے تو اسکے متعلق اختلاف ہے۔

نذایب: (۱) جمہور کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے (۲) شوافع کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے (۳) احمدؒ اور احنوفیؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔

دلیل جمہور: حدیث الباب ہے کیونکہ جمہور نے نبی کو تحریم پر حمل کیا ہے اور شوافع نے

تنزیہی پر۔

دلائل احمدؒ و احنوفیؒ: (۱) قول عائشہؓ تھا ہم عن الوصال رحمۃ لہم اس سے معلوم ہوا کہ صوم

وصال کو امت کیلئے صرف رحمت و شفقت کے پیش نظر منع فرمایا ہے نہ کہ الزاماً (۲) عبد اللہ بن زبیرؓ وغیرہ کے بارے میں منقول ہے کہ یہ حضرات صوم وصال رکھتے تھے۔

جواب: جمہور کہتا ہے قول عائشہؓ میں جو رحمۃ ہے یہ تحریم کا سبب ہے، عبد اللہ بن زبیرؓ کا

صوم وصال پر عمل کرنا شاید اسلئے ہو کہ انہوں نے نبی کو ارشاد پر محمول کیا ہو، یا کراہت کا حکم ان لوگوں کیلئے سمجھتے ہوں جو اسکا اہل نہیں ہوں۔

قولہ قال ایکم مثلی آپؐ نے فرمایا تم میں سے کون شخص میری مثل ہے، اور

قرآن مجید میں ہے انما انا بشر مثکم (الایۃ) ”میں تمہاری مثل بشر ہوں“ بظاہر ان میں تعارض ہے جواب: قرآن نے جس مثلیت کو ثابت کیا ہے وہ آدم علیہ السلام کے فرزند ہونے کے

اعتبار سے ہے یا معنی یہ ہیں کہ معبود نہ ہونے میں بھی تمہارے مثل ہوں اور حدیث میں مثلیت کی نفی کی گئی، اسکا مقصد یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شخص صفات میں آپؐ کی مثل نہیں ہے۔

مسئلہ امکان نظیر: علماء حقانی اور علماء فلسفی کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ رسول ﷺ کی نظیر کو تخلیق کرنا آیا ممکن ہے یا نہیں؟ شاہ اسماعیل شہید دہلویؒ اور علامہ قاسم نانوتویؒ اور شیخ الہند محمود الحسن دیوبندیؒ وغیرہم آپ ﷺ کی نظیر کی تخلیق کو ممکن مانتے ہیں، اور مولانا فضل الحق خیر آبادیؒ اور مولانا عبدالحق خیر آبادیؒ وغیرہم آپ کی نظیر کی تخلیق کو ناممکن مانتے ہیں نظیر سے مراد وہ شخص ہے جو تمام اوصاف محمودہ میں آپ کے مساوی ہو حضرت اسماعیل شہیدؒ بالا کوٹ کی اس موضوع پر ایک مستقل تصنیف ہے جس کا نام ”رسالہ ایک روزی“ اس طرح علماء دیوبند کی طرف سے بھی اس موضوع پر متعدد کتابیں ہیں مثلاً امکان النظر فی النبی البشیر والنذیر، اور علماء خیر آباد سے بھی امتناع النظر فی النبی البشیر والنذیر نامی ایک رسالہ ہے، لہذا اس مسئلہ کی تحقیق کیلئے کتب مذکورہ ملاحظہ ہو۔

قوله، انی ابیت یطعمنی ویسقینی ”میں تو اس طرح رات گزارتا ہوں کہ مجھے میرے پروردگار کھلاتا ہے اور میری پیاس بجھاتی ہے“

اشکال: جب آپ نے کھاپی لیا تو صوم وصال کیسے ہوئے؟

جوابات: (۱) وصال کے روزے دنیاوی کھانے کے اعتبار سے تھے اور آپ کو جنت کے کھانے کھائے جاتے تھے چونکہ یہ معاد طعام نہیں تھا اسلئے افطار نہیں ہوتا تھا (۲) آپ کو جمال باری تعالیٰ کا دیدار کرایا جاتا تھا اور اس دیدار سے آپ اس قدر قافز ہوتے تھے کہ آپ کو کھانے پینے کی ضرورت نہیں رہتی (۳) آپ کو اللہ کے عشق و محبت و عظمت ایسی حاصل تھی کہ آپ کو کھانے پینے کا خیال ہی نہیں آتا، یعنی آپ کو روحانی غذا اکمل طور پر حاصل تھے اور وہ جسمانی غذا سے زیادہ مقوی ہے۔

حمدرتب: عن حفصۃؓ قوله، من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له،
مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) مالکؒ اور ابن ابی ذئبؒ کے نزدیک ہر روزہ کیلئے رات

سے نیت ضروری ہے خواہ فرض رمضان ہو یا کفارہ یا صوم نذری یا صوم نفل ہو یہ ابن عمرؓ اور
بھی منقول ہے (۲) شافعیؒ، احنؒ اور احمدؒ کے نزدیک نفل کے علاوہ بقیہ صوم کیلئے رات

ضروری ہے اور نفل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے (۳) احتناف، ٹورٹی، اور خنثی وغیرہم کے نزدیک رمضان، نذر معین اور نفل کیلئے رات سے نیت کرنا واجب نہیں ہے نصف نہار شرعی سے پہلے پہلے کر لینا کافی ہے البتہ کفارہ اور صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے۔

دلیل مالک وغیرہ: حدیث الباب، وہاں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس میں کسی روزہ کی تخصیص نہیں ہے۔

دلیل شوافع: انکی دلیل بھی حدیث الباب ہے لیکن نوافل کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کیونکہ متعدد صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ نفل کی نیت دن میں کی ہے نیز نفل روزہ انکے نزدیک تجزی ہے لہذا رات ہی میں نیت کرنا ضروری نہ ہوگی۔

دلائل احتناف: (۱) عن عائشةؓ قالت دخل علی رسول اللہ ﷺ يوماً فقال هل عندکم شیء؟ قالت قلت لا قال فانی صائم (مسلم، ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۸۱) اس سے ظاہر ہے کہ نفل کی نیت آپ نے دن میں کی ہے، اور فرائض کے بارے میں (۲) سلمیٰ بن اکوع کی روایت قال امر النبی ﷺ رجلاً من اسلم ان اذن فی الناس ان من اکل فلیصم بقیۃ یومہ ومن لم یکن اکل فلیصم فان الیوم یوم عاشوراء (بخاری ج ۱/ص ۶۶۸) (ہذا الروایۃ من ثلاثیات البخاری) و مسلم ج ۱/ص ۳۵۹ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا اور ابوداؤد ج ۱/ص ۳۳۲ میں واقفہ کا لفظ تصریح ہے، لہذا معلوم ہوا کہ صوم فرض کی نیت دن میں کرنا حکم دیا (۳) ایک اعرابی نے دن میں آ کر رویت ہلال کی شہادت دی تو آپؐ نے فرمایا کہ الامن اکل فلا یاکل بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم (ابن جوزی، لمحات) اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فرض روزہ کی نیت دن میں بھی ہو سکتی ہے (۴) اللہ تعالیٰ نے شہر رمضان کو روزوں کیلئے متعین کر دیا ہے اور شوارع کی تعین بندہ کی تعین (نیت) سے زیادہ قوی ہے لہذا اول نہار میں اساک روزہ ہی میں شمار ہونا چاہئے یہ علت نذر معین میں بھی موجود

ہے کیونکہ بندہ اس دن کو روزہ کیلئے متعین کر دیتا ہے فحکم حکم رمضان، اور کفارہ، قضاء اور نذر مطلق میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اسلئے پورے دن کو اس روزے کیساتھ مخصوص کرنے کیلئے رات ہی سے نیت کرنا واجب ہے۔

جوابات: (۱) حدیث الباب مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے فرمایا ہے اور ابو داؤد فرماتے ہیں لا یصح رفعہ بخاری نے فرمایا ہو خطا فی اضطراب، لہذا یہ حدیث ضعیف ہے (۲) نفی کمال پر محمول ہے (۳) حدیث کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس وقت بھی نیت کرے رات ہی سے روزہ ہونے کی نیت کرے اگر دن کے کسی حصہ سے روزہ شروع ہو سکی نیت کر لیا تو روزہ نہ ہوگا (ہدایہ) (۴) حدیث الباب صوم قضاء و کفارہ اور نذر غیر معین پر محمول ہے تاکہ تمام احادیث کے مابین تطبیق ہو جائے۔

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ قولہ 'اذا سمع النداء احدکم والاناء فی یدہ فلا یضعہ حتی یقضی حاجتہ منہ'، مودودی صاحب اور بعض علماء اس حدیث کے ظاہر کی بنا پر صبح صادق کے طلوع کے بعد بھی جواز اکل و شرب کے قائل ہیں مگر جمہور امت کے نزدیک صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہیں۔

اسکی تفصیل بحث ایضاح مشکوٰۃ ج ۲/ص ۵۱۸-۵۲۰ میں ملاحظہ ہو۔

باب تنزیہ الصوم

”روزہ کو پاک کرنا بیان“

حدیث: عن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ یدرکہ الفجر فی رمضان وهو جنب من غیر حلم فیغتسل ویصوم (مشکوٰۃ ص ۱۶)

مسئلہ خلافتیہ: مذاہب: امام نوویؒ لکھتے ہیں (۱) فضل ابن عباسؓ اور حسن بن صالحؒ وغیرہ بعض تابعین کے نزدیک جنابت میں روزہ رکھنا جائز نہیں (۲) ابراہیم نخعیؒ اور حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ نفل روزہ صحیح ہو جائیگا اور فرض باطل ہو جائیگا (۳) ائمہ اربعہ اور جمہور علماء

کے نزدیک جنابت روزہ کے منافی نہیں خواہ روزہ فرض ہو یا نفل البتہ صبح کے پہلے پاک ہو جانا افضل ہے، اس طرح اور بھی چار مذاہب ہیں -

دلیل فضل، حسن و غیر ہما: قول ابی ہریرہؓ من اصبیح جنبا ویريد الصوم لیس له صوم بل یفطر (طحاوی، بخاری تعلیقات) ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے اس کو فرض پر حمل کیا ہے۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ام سلمہؓ (ترمذی وغیرہ) ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں ان دونوں کی احادیث صحیح اور متواتر ہیں اور یہ دونوں نبی علیہ السلام کی ازواج مطہرات میں سے ہیں جو شوہر کے احوال سے زیادہ باخبر ہیں (۳) قوله تعالیٰ "فالتن باشر وھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتیٰ یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل" (بقرہ آیت ۱۸۷) یہاں مفطرات ثلاثہ کی اجازت صبح صادق تک دی گئی لہذا جو شخص بالکل آخر شب میں صحبت کریگا وہ تو صبح صادق کے بعد ہی غسل کر سکے گا معلوم ہوا جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

جوابات: (۱) ابتداء ابو ہریرہؓ کا بھی جنابت سے بطلان صوم کا مسلک تھا پھر وہ اپنے مسلک سے رجوع کی تصریح مسلم شریف ج ۱/ص ۳۵۲ میں موجود ہے (۲) ابن المنذرؒ فرماتے ہیں آیت مذکورہ سے سابقہ حکم منسوخ ہو گیا (۳) قول ابی ہریرہؓ اس زمانہ پر معمول ہے جبکہ رات میں سو جانے کے بعد کھانا، پینا اور جماع حرام ہو جاتا تھا (۴) بعض نے کہا قول ابی ہریرہؓ کا محمل وہ شخص ہے جو بعد طلوع صبح صادق بھی جماع میں مشغول رہے اس کا روزہ تو بالاتفاق نہ ہوگا (یعنی ج ۱۱/ص ۶، معرف السنن ج ۶/ص ۱۷۹، بذل المجہود ج ۳/ص ۱۵۲ وغیرہ)

قوله من غیر حلم: اس کو بطور خاص اس لئے ذکر کیا گیا کہ انبیاء کرام کو احتلام نہیں ہوتا تھا کیونکہ یہ خواب میں شیطان کے آنے کا اثر سے ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اس سے قطعی محفوظ تھے۔

رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کا بیان: محمد بن حنفیہ عنہ قال بینما جلوس عند النبی ﷺ اذ جاءه رجل فقال یا رسول اللہ ہلکت قال مالک قال وقعت علی امرأتی .

یہاں مختلف فیہ چند مسائل ہیں: مسئلہ اولیٰ یہ ہے کہ وجوب کفارہ مطلقاً قصد افطار سے ہوتا ہے یا کسی خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے اس میں اختلاف ہے ۔

مذہب: (۱) شافعی اور احمدؒ کے نزدیک صرف قصد اجماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے اکل و شرب عمداً سے کفارہ واجب نہیں صرف قضاء واجب ہوتی ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، اور ثوریؒ کے نزدیک قصد اجماع و اکل و شرب سے قضاء و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں ۔

دلائل شافعی و احمدؒ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ اس میں کفارہ کا حکم صرف جماع کی صورت میں وارد ہوا ہے اور یہ حکم خلاف قیاس ہے کیونکہ وہ شخص تائب ہو کر آیا تھا و التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ کی بنا پر توبہ سے گناہ دور ہو گیا اس کے باوجود کفارہ کا حکم دینا خلاف قیاس ہے لہذا یہ حکم اپنے مورد پر منحصر رہیگا (۲) جماع پر اکل و شرب کا قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ ان کے مابین بہت فرق ہیں ۔

دلائل احناف و مالک: (۱) عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ امر رجلاً الفطر فی رمضان ان یعتق رقبة او یصوم شہرین او ان یطعم ستین مسکیناً (مسلم) یہاں تو مطلقاً افطار پر کفارہ کا حکم دیا گیا (۲) عن عائشہؓ انه علیہ الصلوۃ والسلام سالہ الرجل فقال افطرت فی رمضان فامرہ بالتصدق بالعرق ولم یسالہ بماذا افطر (نسائی) (۳) کفارہ کا تعلق افطار کی جنایت سے ہے اور جنایت کا ملہ حشر جماع کی صورت میں پائی جاتی ہے اس طرح اکل و شرب کی صورت میں بھی پائی گئی لہذا حکم میں تینوں برابر ہونا چاہئے یہ نہیں ہو سکتا ایک کی وجہ سے کفارہ واجب ہو اور دوسرے سے نہیں (ہدایہ) (۴) عرف سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے کہ جماع کی طرف کفارہ کی اضافت نہیں ہوتی چنانچہ کفارہ افطار کہا جاتا ہے کفارہ جماع نہیں کہا جاتا ہے ۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں فقط جماع کی صورت بیان کی اس میں انحصار تو نہیں کیا تا کہ اکل و شرب موجب کفارہ ہونے کی نفی ہو جائے اور شوافع نے جو یہ دعویٰ کیا کہ توبہ رافع ذنوب ہو نیکی بنا پر کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا (۲) اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے احادیث مذکورہ سے کفارہ کا حکم اکل و شرب میں ثابت کیا نہ کہ قیاس سے (۳) نیز توبہ کے بعد بھی جب شریعت نے اعتاق رقبہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ محض توبہ اس جنایت کیلئے مکفر نہیں ہوئی جیسے چوری اور زنا کی جنایتوں کیلئے توبہ مکفر نہیں ہوتی بلکہ حدود لگانے کی ضرورت پڑتی ہے (۴) نیز کفارہ کا وجوب ماہ رمضان کے احترام میں خلل پیدا کرنے سے روکنے کیلئے ہوا ہے یہ بات جماع کی طرح اکل و شرب میں بھی موجود ہے لہذا ان میں بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے۔

قوله هل تجدر قبة تعتقها الخ : مسئلہ ثانیہ اس میں کفارہ فطر کی ترتیب اس طرح بیان کی گئی پہلے اعتاق رقبہ ہے اگر اس کی قدرت نہ ہو تو دو ماہ کے متواتر روزہ رکھے اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے۔

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک یہ ترتیب واجب ہے (۲) مالکؒ ابن جریجؒ وغیرہ کے نزدیک یہ ترتیب اختیاری ہے واجب نہیں۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے چونکہ وہاں فهل تستطيع میں فاء تعقیب کیلئے ہے اور اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ میام شہرین متابعین پر عمل اس صورت میں جائز ہے جبکہ حق رقبہ کی طاقت نہ ہو۔

دلیل مالکؒ: حدیث ابی ہریرہؓ ہے: ان رجلا اطعم فی رمضان فامرہ رسول اللہ ﷺ ان یکفر بعنق رقبۃ او صیام شہرین متابعین او اطعام ستین مسکینا (مؤطا مالک) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تینوں میں سے ایک چیز کا اختیار ہے جو چاہے کرے۔

جوابات: (۱) امام زہریؒ سے ترتیب روایت کرنے والوں کی تعداد تیس منقول ہے کما نقل الحافظ ابن حجرؒ وغیرہ لہذا وہ روایات قابل ترجیح ہیں (۲) موالک نے لفظ آو سے یہ سمجھا ہے کہ حکم اختیاری ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ لفظ آو کبھی ترتیب کیلئے مستعمل ہے (۳) ابن حجرؒ اور ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں ائمہ ثلاثہ کے قول میں احتیاط ہے لہذا وہ رائج ہوگا۔

قوله، فقال الرجل اعلى الفقر منى يا رسول الله ، اس شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میں یہ کسی ایسے شخص کو دوں جو مجھ سے بھی زیادہ محتاج ہو یعنی میں خود سب سے زیادہ محتاج ہوں پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ اچھا یہ کھجوریں اپنے اہل و عیال کو کھلاؤ۔

مسئلہ ثالثہ: سقوط کفارہ: مذاہب: (۱) جمہور ائمہ کے نزدیک تنگ دست سے کفارہ ساقط نہیں ہوتا ہے (۲) احمدؒ (فی رولۃ) اور بعض علماء کے نزدیک کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔
دلیل جمہور: وہ عام نصوص ہیں جن میں تنگ دست اور مالدار کا کوئی فرق مذکور نہیں
دلیل احمد وغیرہ: حدیث الباب ہے۔

جوابات: (۱) چونکہ یہ صحابی کفارہ کی تینوں صورتوں سے عاجز تھے اسلئے کفارہ انکے ذمے میں دین ہو گیا وہ مفلس کے مثل ہو گیا لہذا قادر ہونے کے بعد وہ اپنا کفارہ ادا کر لے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کا کفارہ ساقط ہو گیا کیونکہ کفارہ بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہو سکتا یہ ابو حنیفہؒ اور ثوریؒ سے منقول ہے (۲) امام زہریؒ نے کہا یہ حکم اسی شخص کیلئے خاص تھا اس کی دلیل دارقطنی کی روایت فقد كفر الله عنك ہے (۳) یہ حدیث منسوخ ہے کما قال سعید بن جبیرؒ (۴) ”اهلك“ سے مراد بھلا اخویش و اقارب ہیں (۵) انکی عاجزی ظاہر ہونے کے بعد انکو کھجوریں عطا کی گئیں اور کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا گیا اگر عاجز سے کفارہ ساقط ہو جاتا (کما قال احمدؒ) تو اس کی ادائیگی کا کیوں حکم دیا گیا لہذا قدرت کے بعد ادائیگی ضروری ہے۔

مسئلہ رابعہ: جمہور حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کفارہ الگ الگ مرد پر واجب ہوتا ہے اور عورت پر بھی کیونکہ مرد پر وجوب کفارہ کے حکم کی علت افطار صوم ہے یہ علت عورت کے حق میں بھی موجود ہے اس لئے اس پر بھی کفارہ ہونا چاہئے البتہ اگر عورت اس فعل میں مجبور تھی تو اس

پر کفارہ واجب نہیں اس حدیث میں اور بھی متعدد بحثیں ہیں اس کیلئے فتح الباری ج ۳/ص ۱۴۵، عمدۃ القاری ج ۱۱/ص ۳۴۲، التعلیق ج ۳/ص ۳۸۸ وغیرہ ملاحظہ ہو۔

قبلہ اور مباشرہ صائم کا مسئلہ حدیث: عن عائشةؓ ان النبی ﷺ یقبلہا وهو صائم۔ صائم کیلئے قبلہ اور مباشرت بمس کے متعلق متعدد اقوال ہیں، مذاہب: (۱) احمد، داؤد ظاہری، الحنی کے نزدیک مطلقاً مباح ہے (۲) بعض تابعین کے نزدیک یہ دونوں عمل مطلقاً ممنوع ہے (۳) مالک (فی رولۃ مشہورہ) کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ نفلی روزہ میں مباح ہے اور فرض میں مکروہ ہے (۴) ابو حنیفہ، اور شافعی، ثوری، اور اوزاعی کے نزدیک جو ان کیلئے مکروہ اور بوڑھے کیلئے مباح ہے اس سے مراد یہ ہے کہ صائم کو اگر نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفض الی الجماع نہ ہوگا تو مباح ہے ورنہ مکروہ، البتہ سب اس پر متفق ہیں کہ روزہ نہیں ٹوٹا جب تک انزال منی نہ ہو علامہ شامی لکھتے ہیں قبلہ فاحشہ جو بصورت مضغ شفتین ہو وہ مطلقاً مکروہ ہے اور مس لسان سے اگر ابتلاع ریق ہو تو وہ بالاتفاق مفطر ہے۔

قوله ویمس لسانہا: ”عائشہؓ کی زبان اپنے دہن مبارک میں لیتے تھے“ یعنی زبان اپنے منہ میں لیکر تھوک منہ سے باہر پھینک دیتے تھے نیز یہ حدیث تو ضعیف ہے،
کراهیۃ الحجامة للصائم: عن شداد بن اوس..... افطر الحاجم والمحموم:

اختلاف مذاہب: (۱) احمد، الحنن، داؤد ظاہری وغیرہم کے نزدیک حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے حاکم اور مجہوم دونوں کا ایک حکم ہے (۲) اوزاعی، حسن بصری اور ابن سیرین وغیرہم کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے (۳) ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک احتجام نہ مفسد ہے اور نہ مکروہ۔

دلیل احمد والحنن: حدیث الباب۔

دلائل جمہور (۱) عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۷۶)

(۲) نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الحجامة والواصلة ولم يحرمها

ابقاء علی امتہ (ابوداؤد) (۳) عن ابی سعید الخدری ثلاث لا یفطرون الصائم الحجامة والتقی والاحتلام (ترمذی) جوابات (۱) افطریہ کا دان یفطر کے معنی میں ہے یعنی یہ

عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے چونکہ حاجم کے حلق میں خون کا قطرہ چلے جائیگا خطرہ ہے اور مجموعہ کو ضعف بڑھ جانے سے روزہ توڑنے پر مجبور ہو جانے کا اندیشہ ہے (۲) یہ کراہت پر محمول ہے کما قال الاوزاعی "وحسن بصری" (۳) الحاجم والحجوم میں لام عہد کا ہے اس سے مراد وہ خاص اشخاص ہیں جو

روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے اور افطار سے مراد ثواب کا ضائع ہو جانا ہے (۴) افطار سے مراد روزے کے برکات ختم ہو جانا ہے کیونکہ حجامت سے تلویث بالنجاست ہوتی ہے، شافعی وغیرہ نے فرمایا کہ حدیث الباب منسوخ ہے۔ وجہ ترجیح مذاہب جمہور حدیث ابن عباس قاعدہ کلیہ اور اصل

کے موافق ہے اور حدیث الباب واقعہ جزئیہ پر محمول ہے لہذا حدیث ابن عباس قابل ترجیح ہے۔ حدیث الباب میں اور بھی متعدد احتمالات ہیں، لہذا صریح احادیث کے مقابلے میں یہ مروج ہے (معارف السنہ ص ۶۶)

عمدة القاری ص ۳۹ وغیرہا

بَابُ صَوْمِ الْمَسَافِرِ | حدیث: عن عائشة... قال للنبی صلی اللہ

علیہ وسلم اصوم فی السفر فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر. سفر میں روزہ رکھنے نہ رکھنے میں علماء کا اختلاف ہے مذاہب (۱) داؤد ظاہری اور بعض کے نزدیک

سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے (۲) احمد، الحنفی، اور اوزاعی کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے (۳) احناف، مالک، اور شوافع اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک حالت سفر میں صوم و افطار دونوں جائز ہیں البتہ روزہ رکھنا بہتر ہے دلائل داؤد ظاہری وغیرہ (۴) قوله تعالیٰ. او علی سفر

فعدة من ايام اخر (الآیۃ) اس آیت میں سفر کے اختتام پر بحالت اقامت روزہ قضا کرنے کا حکم دیا گیا ہے خواہ بحالت سفر روزہ رکھے یا نہ رکھے اس سے معلوم ہوا کہ روزہ بحالت سفر جائز نہیں (۵) عن جابر

... فقال یس من البر الصوم فی السفر (متفق علیہ) مشکوٰۃ ص ۱۷ (۶) عن جابر.... ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة (مسلم مشکوٰۃ ص ۱۷) دلائل جمہور حدیث

الہاب ان طرح وہ تمام احادیث جن میں آنحضرت اور صحابہ کرام سے بحالت سفر روزہ رکھنا ثابت ہے۔

ماں احمد، والحنفی وغیرہ نے علماء بالریخت افطار کو افضل قرار دیا لیکن ائمہ ثلاثہ وغیرہم نے اگر روزہ رکھے

کوئی تکلیف نہ ہو تو اس وقت رکھنے کو افضل قرار دیا چنانچہ باری تعالیٰ نے مرض و سفر کی حالت بیان کرنے کے بعد وان تصوموا خیر لکم (الایۃ) فرمایا لہذا یقیناً مسافر کا روزہ رکھنا افطار سے افضل ہوگا۔ ابن عباسؓ کی حدیث ابو داؤد میں مروی ہے جس میں افطار اور صوم میں اختیار دیا گیا۔ پھر اجماعاً ہم علیٰ قدر نصیبکم، فرما کے صوم فی السفر کی فضیلت کی طرف اشارہ کیا ۱۲، عن سعید بن جبیر قال الصوم فی السفر افضل والافطار مخصص (طحاوی) ۱۳، عن انس رضی قال ان افطرت فرخصتہ وان صمت فالصوم افضل (طحاوی وغیرہ) اور بھی متعدد آثار ہیں جن سے مسلک ائمہ ثلاثہ کی اولیت ظاہر ہوتی ہے جوابات آیت مذکورہ میں جمہور مفسرین کے نزدیک فاطر کا جملہ معنی ہے اسی فاطر فعدۃ من ایام آخر اگر بحالت سفر افطار کر لیا تو قضاء کا حکم ہے ورنہ نہیں (۱۴) احادیث جاہلہ سے اشخاص کے بارے میں ہیں جن کیلئے صوم فی السفر موجب کلفت تھے ورنہ آپؐ نے کیسے روزہ رکھا اور دوسرے صائمین پر کیوں نیکر بھی فرمایا ۱۵، وہ روایات ان لوگوں پر معمول ہیں جو بحالت سفر افطار کو ناجائز سمجھیں (۱۶) احادیث جاہلوگ مجاہدین کیلئے کہا جاتے ان کیلئے حالات حرب میں روزہ رکھنا گناہ ہے کیونکہ اس میں کمزوری کا اندیشہ ہے وجوہ ترجیح مذہب جمہور ۱۷ رمضان کی خصوصی برکات کا حصول اسکے گزرنے کے بعد نہیں رہتا ۱۸ کے ساتھ روزہ رکھنا اس ان ہوتا ہے ۱۹، کسی چیز کا فرض ہوتے ہی ادائیگی سے ان کا ذمہ بری ہو جاتا ہے دیر کرنے میں رکاوٹیں پیش آنے کا اندیشہ رہتا ہے اس لئے رمضان ہی میں روزہ رکھنا افضل ہونا چاہیے (التعلیق ص ۲۰۴ فتح الباری ص ۵۵۷ وغیرہ) بَابُ الْقَضَاءِ احادیث: عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات وعليہ صوم صام عنہ ولیہ اختلافاً مذاہب ۲۰ (۱) اہل ظاہر شافعی (فی قول قدیم) کے نزدیک میت کی طرف سے روزہ میں نیابت درست ہے ۲۱، حنا بلہ اور اسنی کے نزدیک میت کی طرف سے صوم نذر میں نیابت چل سکتی ہے ۲۲، ابو حنیفہ احمد شافعی (فی قول جدید) کے نزدیک کسی قسم کے روزے میں نیابت چل نہیں سکتی بلکہ فدیہ دینا چاہیے دلائل اہل ظاہر شوافع و حنا بلہ ۲۳، حدیث الباب ۲۴، حدیث بریدہ... قالت یا رسول اللہ انہ کان علیہا صوم شہر افا صوم عنہا قال صومی عنہا (المسلم مشکوٰۃ ص ۱۲۳) (دلائل ائمہ ثلاثہ) ۲۵، حدیث ابن عمرؓ مروی عن مات وعليہ صیام شہر رمضان فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکینا (ترمذی مشکوٰۃ ص ۱۲۶) ۲۶، عن مالک بلغنا ان ابن عمرؓ کان یسئل هل یصوم لحد من احد او یصلی احد عن احد فقال لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد (توطا، لکھ

مشکوٰۃ ص ۱۷۸) (۳) عن ابن عباسؓ انما علیہ السلام قال لا یصوم احد من احدو
لکن یطعم عنہ (زنی) (۴) عائشہؓ کی حدیث، عمرؓ نے ان سے سوال کیا ان امی توفیت وعلیہا
صیام رمضان ایصلح ان اقضى عنها قالت لا ولیکن تصدق عنہا مکان کل یوم و مسکینا
رطحاوی (۵) روزہ عبادت بدنی ہے لہذا اس میں نیابت جائز نہ ہوگی جیسے نماز میں بالاتفاق جائز نہیں۔

جوابات (۱) حدیث الباب کا مطلب یہ ہے کہ دلی اس کے ذمہ سے صوم کی ذمہ داری اٹھادے جسکی صورت
دوسری احادیث میں اطعام مسکین کو قرار دی گئی یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ التراب وضو المسلم اذا لم يجد الماء
تیمم کو وضو کہا گیا حالانکہ وہ وضو کا قائم مقام ہے اس طرح یہاں فدیہ مراد لیا گیا ہے کیونکہ وہ روزہ کا قائم
مقام ہے (۲) دلی اپنے میت کی طرف سے روزہ رکھے لیکن یہ بطریق نیابت نہیں بلکہ ایصال ثواب کی نیت
بطریق تبرع ہے (۳) حدیث بریدہؓ میں بھی دلائل مذکورہ کے قرینے سے صوم حکمی یعنی فدیہ مراد ہے (۴) حدیث
عائشہؓ منسوخ ہے کیونکہ راوی کا یعنی عائشہؓ اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دینا اسکی منسوخی ہونے کی دلیل
ہے (۵) نقل افغانی **باب صیام التطوع** حدیث: عنہ قال حین صام رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم یوم عاشوراء و امر بصیامہا عاشوراء عشرے ماخوذ ہے بم عاشرہ یعنی محرم کی
دسویں تاریخ یہ روزہ پہلے فرض تھا رمضان کے روزے فرض ہونے کے بعد اسکی فرضیت ۲۰ میں منسوخ
ہوگئی اسکے متعلق ابن عباسؓ سے مروی ہے عن النبیؐ فی صوم عاشوراء صومہ و وضوہ و اقبلہ و بعدہ

یوما ولا تشبہوا بالیہود (طحاوی) ص ۲۸۶) اس کے معلوم ہوا صرف دسویں تاریخ کو روزہ رکھنا مفضول ہے
اور ابن العابدینؒ اور ابن الہمام کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہے واضح رہے کہ یہودیہ عاشرہ کا روزہ اسلئے
رکھتے تھے کہ اسی دن بنی اسرائیل کو فرعون سے نجات ملی تھی اور فرعون مع لشکر بحر قلزم میں غرق ہوا تھا شیخ
سعدیؒ نے غرق آب نیل جو فرمایا ہے صحیح نہیں کیونکہ دریائے نیل مصر کے دارالسلطنت مغربی جانب میں ہے اور
بنی اسرائیل حضرت موسیٰؑ اور فرعون مع لشکر مشرقی جانب سے بحر قلزم پار ہو کر افریقہ سے براعظم ایشیا میں آئے تھے
اور کفار مکہ اسی دن روزہ اسلئے رکھتے تھے کہ ابراہیمؑ کو اسی دن نازعہ و دسے نجات ملی تھی اور وہ انکی پیروی کا
دعویٰ کرتے تھے اس کے علاوہ اسی دن متعدد اہم امور واقع ہوئے تھے مثلاً اسی دن حضرت آدمؑ کی توبہ
قبول ہوئی تھی حضرت یوسفؑ کو کنویں سے نکالا گیا حضرت نوحؑ علیہ السلام کی کشتی کوہ جودی پر آکر ٹھہری تھی
حضرت یونسؑ کو مچھلی کی پیٹ نجات ملی اور حضرت عیسیٰؑ پیدا ہوئے نیز آسمان پر اٹھانے گئے حضرت داؤدؑ کی
توبہ قبول ہوئی حضرت یعقوبؑ کی بیانا واپس آئی حضرت سلیمانؑ کو حکومت ملی حضرت ایوبؑ کو مرض سے نجات ملی

اور ادریسؑ کو آسمان پر اٹھایا وغیرہ معارفِ مدینہ بحوالہ علیؑ و غیرہ

صور یومِ عرفہ | حدیث: عن امار الفضل ان ناسا عانا لا واعندنا یومِ عرفۃ مسئلہ
 خلافیہ، مذاہب۔ اسحقؒ وغیرہ کے نزدیک یومِ عرفہ کا روزہ مطلقاً مندوب ہے خواہ حجاج ہو یا غیر حجاج یہ
 ابن الزبیرؓ اور عائشہؓ اور اسامہؓ سے بھی منقول ہے۔ جمہور ائمہ کے نزدیک غیر حجاج کیلئے مندوب ہے
 اور حجاج کیلئے عرفہ میں صوم یومِ عرفہ مکروہ ہے **دلائل اسحقؒ وغیرہ** | عن ابی قتادۃ ان النبی صلی
 اللہ علیہ وسلم قال صیام یومِ عرفۃ احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ المتی بعدہ و
 السنۃ المتی قبلہ (ترمذی) **دلائل جمہور ائمہ** | حدیث الباب میں ہے فارسلت الیہ یفرح لہن

وہو واقف علی بعیر عرفۃ فشرہ ۲۰ عن ابن عمرؓ حججت مع النبی فلم یصم یعنی یومِ عرفۃ ومع
 ابی بکر فلم یصم ومع عمرؓ فلم یصم ومع عثمانؓ فلم یصم (ترمذی) ان ابی اہریرۃؓ حدثہم
 ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن صور یومِ عرفۃ بعرفۃ (ابوداؤد)

اس حدیث ظاہر پر عمل کرتے ہوئے محلی بن سعید الانصاریؒ نے کہا کہ اسی دن روزہ نہ رکھنا واجب ہے
 (فتح الباری ص ۳۰۳) (۴) روزہ رکھنے سے کمزوری لاحق ہوگی جس سے آداب و قوف عرفہ اور غروب
 آفتاب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینے اس طرح دوسرے احکام حج میں خلل واقع ہوگا ہاں اگر حاجیوں کو خلل
 واقع نہ ہونے پر یقین ہو تو ان کے حق میں بھی مستحب ہونا چاہیے کما قال ابن عمرؓ والانا لا صوم ولا اہل عنہ
 (معارف السنن ص ۱۰۸) اور حدیث ابی قتادہؓ غیر حاجیوں پر محمول ہے۔ عنہ قال سئل رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم عن صور الاثنین فقال فیہ ولدت و فیہ اُنزل علی ^{احمدی قناد}

آپ سے پیر کے روزے کے بارے میں سوال کیا گیا آپ فرمایا میں اس دن پیدا ہوا اور اسی دن مجھ پر
 دینِ فطرت دنیا میں نازل ہونا شروع ہوا۔ **مرؤجہ عید میلاد النبیؐ** | فقرۃ بریلوی کہتا ہے کہ
 اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یومِ میلاد کی خوشی کی اور اسی نعمت پر اللہ تعالیٰ
 کا شکر ادا کرنے کیلئے روزہ رکھا لہذا یومِ میلاد کو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا سبقت رسول ہے اور شکر روزہ
 سے بھی ادا ہوتا ہے اور صدقہ و خیرات سے بھی خصوصاً ماہِ ربیع الاول کی بارہ تاریخ میں ایسی ولادت کا ذکر کرنا
 اور آپ کے فضائل و مناقب اور آپ کے شجرِ شائل و خصال کو مجالس و محافل میں برپا کرنا مستحب ہے (شرح مسلم -
 غلامِ رسول ص ۱۶۹) علامہ محققین فرماتے ہیں مرد و عورت لاد النبیؐ بدعت مذمومہ اور امر منکر ہے آنحضرتؐ
 کا ارشاد من احدث فی امرنا ہذا مالئین فہو رد میں داخل ہے۔

حدیث الباب کے متعلق حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں: **اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ روزہ رکھنے کی علت یوم ولادت ہونا ہے کیونکہ دوسری حدیث میں اسکی علت یہ منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جمورات اور پیر کو نامزد اعمال پیشیں ہوتے ہیں تو میرا جی چاہتا ہے کہ میرے اعمال روزے کی حالت میں پیش ہوں اس صاف معلوم ہوگا کہ علت صوم عرضِ اعمال ہے پس جب یہ علت ہوئی تو ولادت کا ذکر فرمانا محض حکمت ہوگی اور حکم کا مدار علت ہوتی ہے نہ کہ حکمت کیونکہ اس پر حکم دائر نہیں ہوتا**

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ حکم کی علت جی ہے لیکن علت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ علت جو اپنے مورد کے ساتھ خاص ہو اور ایک وہ کہ جس کا تعدیہ دوسری جگہ بھی ہو اگر یہ علت تعدیہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس دن میں تلاوت قرآن اور اطعام طعام وغیرہ منقول نہیں نیز اس طرح نقیض اور بھی ہیں مثلاً ہجرت، فتح مکہ، معراج وغیرہ ان دنوں میں بھی عید کرنا چاہئے اگر کہا جائے یوم ولادت کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام نعمتوں کی اصل ہے تو ہم کہتے ہیں کہ حمل اسکی بھی اصل ہے لہذا اسکو اصل ٹھہرانا چاہئے پھر تشریح یہ ہے کہ یوم ولادت جو پیر کے روزہ ہے اس دن تو عید نہ کریں حالانکہ اس کی فضیلت حدیث الباب میں آئی ہے اور تاریخ ولادت یعنی ۱۲ ربیع الاول کو عید مناویں یہ کیا تعجب کی بات ہے اور اس تاریخ میں تو کوئی بھی عبادت مشاعر علیہ السلام سے منقول نہیں (اشرف جواب ص ۱۲۴ مع تغیر و تیسیر) (۳)

آنحضرتؐ نے حدیث الباب میں پیر کے دن روزہ رکھنے کی فضیلت بتائی لیکن یہ کہا لایا ہے کہ رسولؐ نے خود روزہ رکھا جو مولوی غلام رسول بریلویؒ دعویٰ کیا (۴) نیز تاریخ ولادت میں مختلف اقوال ہیں ۱۲-۹-۳۲-۱۲

وغیرہ اب میلادِ مہربان جو ۱۲ ربیع الاول میں کیا جاتا ہے یہ تاریخ کبھی سنہ ہجری ۱۲ اور کبھی بدھ وغیرہ کو ہوتی ہے اب پیر کے دن روزہ رکھنا جو حدیث الباب میں مذکور ہے اس کے ساتھ اور میلادِ مہربان کے ساتھ کیا

مناسبت ہے (۵) بارہ ربیع الاول میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال متفق علیہ ہے لہذا اسی دن کو سوگ کا دن منانا چاہئے نہ کہ عید کا دن، علامہ محمد سر فراز خان صفدر لکھتے ہیں: اس میں شک

و شبہ کی ادنیٰ گنجائش بھی نہیں ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشق و عقید اور

محبت عین ایمان ہے اور آپ کی ولادت کے لیکر وفات تک زندگی کے ہر شعبہ صحیح حالات و واقعات

اور آپ کے اقوال و افعال کو پیش کرنا باعث نزول رحمت خداوندی ہے اور ہر مسلمان کا یہ فریضہ ہے

کہ وہ اپنی زندگی کے حالات کو معلوم کرے اور انکو مشعل راہ بنائے۔ سال کے ہر مہینہ میں اور ہر مہینہ

کے ہر ہفتہ میں اور ہر ہفتہ کے ہر دن میں اور ہر دن کے ہر گھنٹہ اور ہر منٹ میں کوئی وقت ایسا نہیں

جس میں آپ کی زندگی کے حالات بیان کرنا اور سنا ممنوع ہوں۔ یہ بات محل نزاع نہیں ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا ربیع الاول کی بارہویں تاریخ کو مقرر کر کے اس میں میلاد منانا، محفل اور مجلس منعقد کرنا۔ جلوس نکالنا یا اسی دن کو مخصوص کمرہ کے فوار اور سائین کو کھانا کھلانا وغیرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرامؓ اور اہل خیر القرون سے ثابت ہے تو کسی مسلمان کو اس میں پس و پیش کرنے کا ہرگز حق حاصل نہیں کیونکہ جو کچھ انہوں نے فعلاً یا ترکاً کیا وہی دین ہے۔ اور اسکی مخالفت بے دینی ہے۔ تیسس سال آپ بعد از نبوتؐ قوم میں زندہ رہے اور پھر تیس سال خلافت راشدہ کے زمانہ گزرے میں اور پھر ایک سو دس ہجری تک حضرات صحابہ کرامؓ کا دور رہا ہے کم و بیش دو سو بیس برس تک اتباع تابعین کا زمانہ تھا، عشق ان میں کامل تھا محبت ان میں زیادہ تھی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا احترام اور تعظیم ان سے بڑھ کر کون کر سکتا ہے اگر فرق مخالف ہوت کر کے ان سے یہ ثابت کر دے۔ تو چشم ماروٹن دلِ ماث "کسی مسلمان کو اس سے سہرا اختلاف نہیں ہو سکتا لیکن اگر فرق مخالف خیر القرون سے اسکا ثبوت نہ پیش کر سکے اور تاقیامت نہیں کر سکے گا۔ تو سوال یہ ہے کہ باوجود محکم اور سبب یہ مبارک کام اور کارِ ثواب اس وقت کیوں نہ ہوا؟ اور آج یہ کیسے کارِ ثواب اور مبارک ہو گیا ہے؟ بس صرف اسی ایک نقطہ پر نگاہ جا کر لوگ فیصلہ کرنا چاہتے وہ تمام فوائد و برکات اور نفع اس وقت بھی تھے جن کو آج اہل بدعت حضرات بیان کرتے ہیں بیکار رہے کہ محفل میلاد و مجلس میلاد اور چیز ہے اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نفس ذکر ولادت باسعادت اور شہی ہے اول بدعت ہے۔ اور ثانی مندوب ہے چنانچہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ اتوفی ۱۳۳۷ھ تحریر فرماتے ہیں۔ نفس ذکر ولادت مندوب ہے اور اس میں کراہت قیود کے سبب سے آتی ہے (نہی رشید صاحبؒ) نیز لکھتے ہیں نفس ذکر ولادت فخر عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام مندوب ہے مگر سبب انضام ان قیود کے یہ مجلس ممنوع ہو گئی ص ۱۱ اگر کسی عالی ذہن کو نفس ذکر ولادت اور عقد مجلس اور محفل میلاد کا فرق سمجھ میں نہ آئے تو اسکا ہمارے پاس کیا علاج ہے؟

۱۔ آنکھیں اگر ہیں بند تو پھر دن بھی رات ہے، اس میں بھلا تصور کیا ہے آفتاب کا

(راہ سنت) اسکے متعلق کچھ بحث ایضاح مشکوٰۃ ص ۲۱۱ ملاحظہ ہو۔ **باب الفصل الثانی**

عن ام ہانیؓ قولہ فلا یضربک ان کان تطوعاً۔ نفل روزہ اتمام کرنا ضروری ہے یا نہیں اور

تورنے سے قضاء لازم ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب^۱ شافعی، احمد، اور ابنی کے نزدیک اتمام ضروری نہیں اور توڑ ڈالنے سے قضاء بھی لازم نہیں ہے، حنفیہ اور مالکیہ اور حسن بھری کے نزدیک اولاً تو اتمام لازم ہے اور اگر کسی عذر سے توڑے تو قضاء لازم ہے یہ ابو بکر بن عمرؓ و علی بن عباسؓ اور عائشہؓ سے بھی منقول ہے۔ دلائل شوافع و عیدہ

۱۱) حدیث الباب ۱۲) یہ حدیث طحاوی میں درج ذیل عبارت سے ہے وان كان قَطُوعًا فان شئت فاقض وان شئت فلا تقض۔ ۱۳) عن ام ہانیؓ مرفوعاً الصائم المتطوع امیر غیبہ ان شاء صام وان شاء افطر (ترمذی مشکوٰۃ ص ۱۸۱) دلائل حنفیہ و مالکیہ قولہ تو لم یلا بطلوا افعالکم (محمد آیتؓ) یہاں ابطال عمل کی ممانعت کی گئی اور نفل روزہ بھی ایک عمل ہے لہذا اسکا اتمام ضروری ہوگا اور اتمام نہ کرنے سے قضاء دیکر اسکی تلافی کرنی ہوگی ۱۴) حدیث عائشہؓ قالت انا نصف صائمین الی قولہ اقضیا یوماً اخر مکانہ (ترمذی مشکوٰۃ ص ۱۸۱) اگرچہ اس حدیث کے بعض طرق منقطع ہیں جیسا کہ ترمذی نے فرمایا مگر اس کی بعض سندیں متصل بھی ہیں چنانچہ زئی، ابن حبان ابن ابی شیبہ میں متعدد سندوں سے یہ حدیث موصول بھی مروی ہے لہذا یہ قابل حجت ہے (مرقاۃ ۱۲) عن عائشہؓ قالت دخل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت انا قد جئنا لک احیاً فقال اما انی حکمت ان اريد الصوم والین قویبہ سا صوم یوماً مکانہ (طحاوی، بیہقی، دارقطنی، ہم نفل عہد اور حج نفل غیری صورت میں بالانفا قضاء واجب ہوتی ہے نیز احمد کے نزدیک نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صوم نفل کا قضاء بھی ضروری ہو۔ جوابات (الحدیث الباب کے متعلق ترمذی)

فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال اور علامہ ترمذی فرماتے ہیں لایثبت فی اسنادہ اختلاف مشکوٰۃ (مرقاۃ) اور علامہ عینی فرماتے ہیں یہ حدیث سنداً متنازعاً مضطرب میں لہذا یہ قابل حجت نہیں ۱۵) یا اسکا مطلب یہ ہے کہ منقطع کیلئے چھوٹے چھوٹے اعذار سے بھی انظار صوم کی کنجائش ہے ۱۶) ہو سکتا ہے حضرت نے اسکو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے ذکر نہ کیا ہو۔ عدم ذکر عدم وجود کا مستلزم نہیں ۱۷) الصائم المتطوع الخ سے مراد جو نفلی روزہ کا ارادہ کرے وہ خود مختار ہے کہ اب چاہے اسکو رکھے اور چاہے نہ رکھے اگر بات ارادہ کرے تو پھر کیا کرے اسکا پہلا ذکر نہیں اور احادیث مذکورہ میں اس کا ذکر ہے (۱۵) یہ حدیث خاص عذر پر محمول ہے تاکہ دوسری احادیث سے تطبیق ہو جائے (تعلیق ص ۲۵ وغیرہ)

بَابُ كَيْفَةِ الْقَدْرِ قدر کے ایک معنی عزت و عظمت کے ہیں لہذا اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ جس آدمی کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی

اس رات میں عبادت و توبہ کے ذریعہ وہ صاحب قدر منزلت بن جاتا ہے۔ اور قدر کے دوسرے معنی تقدیر میں چنانچہ فرشتے اس رات میں تقدیر نقل کرتے ہیں یعنی ہر ان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقدار میں لوح محفوظ سے نقل کر کے مقررہ فرشتوں کے حوالے کر دئے جاتے ہیں اور اصل نوشتہ تقدیر پہلے لکھا جاتا ہے۔

لیلۃ القدر میں مذاہم علیہ لیلۃ القدر کے متعلق ابن حجر نے چالیس سے زیادہ اقوال مع الدلائل ذکر کئے ہیں اور انھیں اور شیعہ کا قول یہ ہے کہ لیلۃ القدر مطلقاً اٹھالی گئی ہے، لیکن جہور اہل السنہ کہتا ہے کہ لیلۃ

القدر ہر سال واقع ہوتی ہے ہاں تعلین میں مختلف اقوال ہیں سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ لیلۃ القدر رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں ہوتی ہے اس دسویں سے خاص طاق راتیں یعنی ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰ میں از رو

احادیث صحیحہ زیادہ متوقع ہے چنانچہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ کی روایت ہے فاطمہؓ کو روایا فی الوتر منہا یعنی شب قدر کو رمضان کے عشرہ آخرہ کی طاق راتوں میں طلب کرو۔ ۱۲، ابی بن کعبؓ، احمدؓ ابو حنیفہؒ زنی روایت اور بعض

شافعیہ کا نظریہ یہ ہے کہ لیلۃ القدر رمضان کی ستائیسویں شب ہونے کا زیادہ متوقع ہے چنانچہ ابن عربؒ فرماتے ہیں طاق اعداد میں سات کا عدد زیادہ پسندیدہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سات زمین اور سات

آسمان بنائے اور سات اعضا پر سجدہ مشروع کیا اور طواف کے سات پھیرے مقرر کئے اور ہفتے کے سات دن بنائے، لہذا رمضان کے آخری عشرہ کی ستائیسویں رات ہونی چاہیے نیز ابن عباسؓ نے یہ بھی فرمایا کہ

لیلۃ القدر کے حرف نو میں اور یہ لفظ سورۃ القدر میں تین بار ذکر کیا گیا ہے جن کا حاصل ضرب ستائیس ہے (۲۹) امام رازیؒ نے کہا سورۃ القدر میں ہی حتی مطلع الفجر میں ہی ضمیر لیلۃ القدر کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہ اسی صورت

کا ستائیسواں کلمہ ہے اس اشارے سے بھی ستائیسویں شب کا تائید ہوتی ہے ۱۲، ابو حنیفہؒ زنی روایت اور قاضی خانؒ اور ابوبکر رازیؒ کا قول یہ ہے یہ رمضان کے ساتھ خاص نہیں بلکہ پورے سال میں سے کسی ایک رات

میں گھومتی رہتی ہے کما قال ابن مسعودؓ من قام السنۃ کلھا اصاب لیلۃ القدر طحاوی) لیلۃ القدر کو محض رکھنے کی حکمت بخاری ص ۲۷۱ میں ہے کہ عبادہ بن الصامتؓ سے مروی ہے کہ رسول

ہمیں لیلۃ القدر بتلانے کیلئے تشریف لاتے ناگاہ دو آدمی آپس میں لڑنے لگے آپؐ نے فرمایا تم کو لیلۃ القدر کی خبر دینے آیا تھا انکے تازع کیوجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کی تعلین اٹھالی، شاید یہ تمہارے حق میں بدہمت ہو۔

لہذا اس رات کو انیس ستائیس اور پچیس تاخ میں تلاش کرو۔ حافظ ابن حجرؒ اس کی شرح میں فرماتے ہیں اگر کسی خاص شب میں لیلۃ القدر کی تعیین بتلا دی جاتی تو لوگ صرف اسی رات میں عبادت کرتے اور دوسری راتوں میں عبادت نہ کرتے (فتح المصلح ص ۱۸۹)

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قبولیتِ توبہ کو مخفی رکھا تاکہ بند مسلیل توبہ کرتے رہیں موت اور قیامت کے وقت کو مخفی رکھا تاکہ بند سے ہر ساعت میں گناہوں سے باز رہیں اور انکی کینے جدوجہد میں مصروف رہیں۔ **شب رات کی عبادت**
 فی حدیث زر بن حبیش انہما تطالع یوہض لا شعاع لہا۔ یہاں شب قدر کی ایک علامت بتائی گئی وہ یہ ہے کہ اس رات کی روشنیاں آفتاب کی روشنی پر غالب آجاتی ہے یا فرشتوں کی کثرت آمد و رفت کی وجہ سے آفتاب انکے بازو کے آڑ میں آجاتا ہے چنانچہ اس رات روح الامیں ان گنت فرشتوں کو لیکر عابدوں کو سلام عرض کرتا ہے اور ان سے مصافحہ کرتا ہے امام رازیؒ لکھتے ہیں فرشتوں کا سلام کرنا سلامتی کا خزانہ جس طرح سات فرشتوں نے اگر ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا تھا تو ان پر نمرود کی جلائی ہوئی اگ سلاستی کا بیغ بن گئی تھی ۲ شب قدر کی بڑی علامت یہ ہے کہ اس رات کی عبادت میں قلب کو دلجمی اور سکون ہوگا نیز زیادہ لذت معلوم ہوگی ۳ بعض نے کہا اس رات میں ہلکی بارش ہوگی ۴ رات کی ہوا معتدل ہوگی نہ ٹھنڈی گرم ۵ بعض نے کہا اس رات ہر شئی مسجدہ کرتی ہے ۶ بعض لوگوں کو ملائکہ کے سلام و کلام کی آواز آتی ہے ۷ اس رات میں شہسب ثابت نہیں پھینکے جاتے ہیں ۸ اولیاء اللہ نے فرمایا کہ اس رات میں کھار پانی میٹھا ہو جاتا ہے۔

باب الاعتکاف اعتکاف کے معنی لغوی ٹھہرنا اور جمع رہنا ہے اور معنی شرعی یہ ہے ہوا ملاقاتہ فی المسجد واللہ فیہ مع الصوم والنیۃ۔ یعنی لیٹ رکن ہے اور مسجد میں ہونا شرط ہے (مستبیین الحقائق ص ۳۳) باری تعالیٰ کا قول ولاتباشرہن واتم عاکفون فی المسجد (بقرة) اور اپنی بیویوں کا جنسی تفریب حاصل نہ کرو۔ درنا لیکہ تم اعتکاف میں ہوا یہ شرعی معنی میں مستحب عطاء خراسانی کہتے ہیں معتکف اس شخص کی مثل ہے جو کسی معنی دانا سے جمعیق لینے کیلئے اس کے دروازے پر دھڑا دیکر بیٹھ جائے کہ جب تک مجھے دانا جمعیق نہیں دیگا میں ہرگز نہیں اٹھوگا اعتکاف کتین قسم میں ہیں ۱ واجب یہ وہ ہے جو زبان سے نذر مانے ہو یا کسی مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضاء واجب ہو گئی ہو ۲ سنت مؤکدہ کفایہ وہ ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں کسی دس شب عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے یعنی کسی محلے میں کوئی ایک شخص بھی اعتکاف کر لے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائیگی لیکن اگر پورے محلے میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہیں کیا تو تمام محد والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا اور دوسرے مسکن کے مانند اسکے بھی قضاء نہیں کیونکہ قضاء سوائے واجب کے لازم نہیں ہوتی شامی ص ۲۱۲ میں ہے الاعتکاف سنتہ کفایہ نظیر ما اتاتہ الترابج بالجماعۃ فاذا قام بہ البعض سقط الطلب عن الباقین فلم یأثموا بالمواظبۃ علی ترکہ بلا عذر ولو کان سنتہ علیہم لا یأثموا۔
 المؤکدۃ اتما دون اثم ترک الواجب

اس سے معلوم ہوا کہ ہر محلہ کی کسی ایک مسجد میں اتنا ترابح سے سنت کفایہ ادا ہو جائیگی اور اعتکاف کو اوقات ترابح کی نظیر قرار دینے سے ثابت ہوتا ہے کہ اعتکاف کا بھی یہی حکم ہے (الحسن الفتاویٰ ص ۲۶۶)۔
اعتکاف نفل جو کسی بھی وقت بغیر نذر کیا جائے "امام احمد، ابو حنیفہ (نفسہ ظاہر الروایۃ) شافعی، اور احمد کے نزدیک یہ نفل اعتکاف نیت کے ساتھ مسجد میں ٹھوڑی دیر ٹھہرنے سے بھی ہو جاتا ہے۔ خواہ دن میں ہو یا رات میں ۲۰، ابو حنیفہ رحمہ روایت حسن بن زیاد، اور مالک کے نزدیک اس کی مدت کم سے کم ایک دن ہونا چاہئے، پہلا قول پر فتویٰ ہے (فتح الملہم) لہذا ہر مسلمان کیلئے مناسب ہے کہ وہ جب بھی مسجد میں داخل ہو خواہ نماز کیلئے یا اور کسی مقصد کیلئے تو اس طرح اعتکاف کی نیت کرے کہ میں اعتکاف کی نیت کرتا ہوں جب تک میں مسجد میں ہوں۔ ضروری حاجات کیلئے معتکف کے نکلنے کا بریکہ حدیث: عن عائشة رضی اللہ عنہا

وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان. رسول اللہ مجب اعتکاف میں ہوتے تو میری طرف سر جھکاتے تھے میں اس میں گنگھی کر دیتی تھی اور آپ ضروری حاجات کے بغیر گھر میں داخل نہیں ہوتے تھے تشریح یہ حدیث ان دو باتوں کی دلیل ہے، (۱) کہ اگر معتکف اپنا کوئی عضو مسجد سے باہر نکالے تو اس سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا، (۲) معتکف کیلئے گنگھی کرنا جائز ہے اور حاجت ان کے اسے مراد بول و براز اور غسل جنابت ہے اور صاحب مجمع الانہر نے کہا اس مراد الطہارۃ و مقدماتہا ہے اس میں استنجاء اور وضو بھی داخل ہے طہارت سے مراد طہارت واجبہ ہے اور حاجت سے مراد حاجت لازمہ ہے لہذا وضو و علی الوضوء کیلئے نکلنا جائز نہ ہوگا ہاں کھانے پینے کیلئے نکل سکتا ہے بشرطیکہ کوئی اس کا مہیا کرنے والا نہ ہو اور چہرہ کے نزدیک غسل جمعہ کیلئے نکلنا منع ہے کیونکہ نبی نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا اور ہر اعتکاف میں لازماً جمعہ بھی آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپ غسل جمعہ کیلئے باہر تشریف لگتے ہوں اشعۃ اللمعات ص ۱۱۱ الا کیل ص ۱۲۱ احکام القرآن ص ۱۹ میں غسل جمعہ کیلئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے نیز حنفیہ کے نزدیک ریض کی عیادت اور نماز جنازہ کیلئے نکلنا جائز نہیں کیونکہ عیادت فرض نہیں ہے اور نماز جنازہ فرض عین نہیں ہے اور نبی علیہ السلام سے نماز جنازہ اور عیادت کیلئے نکلنے کی اجازت جو مقول ہے وہ اعتکاف نفل پر محمول ہے۔ یا ضروری حاجات کیلئے نکلنے والے کے واسطے تبعاً بغیر کھڑے ہوئے چلتے چلتے عیادت اور نماز جنازہ میں شرکت کرنے پر محمول ہے غسل تبرید کا حکم سوال۔ گرمیوں کے موسم میں دس دن بغیر غسل کے گزارنا سخت تنگی کا موجب ہے پسینہ کے بدبو سے سخت برا حال ہو جاتا ہے اس صورت میں باہر نکل کر غسل کر سکتا ہے یا نہیں؟۔

جواب: یہ سوال ایسی ہے جیسا کہ کوئی شخص یہ کہے کہ موسم صیف کے لیے دنوں میں پیاس سے برا حال ہو جائے

یہاں صوم کے ساتھ اعتکاف کو ذکر کرنے سے اعتکاف کیلئے صوم ضروری ہونے کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جوابات (۱) یہ روایت مختصر ہے دراصل یہ نذر رات و دن دونوں کی تھی چنانچہ صحیح بخاری ص ۴۴ میں ہے انہ کان اعتکاف یوم فی الجاہلیۃ اور مسلم ص ۴۵ میں ہے انی نذرت فی الجاہلیۃ ان اعتکف یوماً فی المسجد الحرام اور ابوداؤد و ترمذی میں یوماً ولیلۃ مذکور ہے لہذا حدیث الباب میں لیلۃ مع یومہا مراد ہے چنانچہ ابن بطالؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے جمیع طرق تلاش کرنے سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اصل روایت میں یوماً ولیلۃ کا ذکر کیا (۲) ابن حجرؒ نے کہا یہ امر استحب کیلئے ہے اور اعتکاف مستحب میں بالاتفاق روزہ شرط نہیں اور اختلاف۔ تو وجوبی اعتکاف میں جس کا تذکرہ اس حدیث میں نہیں ہے۔

اعتکاف کی ابتداء حدیث: عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یعتکف صلی الفجر ثم دخل فی معتکفہ مسئلہ خلافیہ مذاہب (۱) احمدؒ نے روایت اور ائمہ ثوریؒ، اور لیثؒ کے نزدیک ابتداء اعتکاف رمضان کے ایکس تاریخ صبح کی نماز کے بعد سے ہوتا ہے (۲) جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بیس تاریخ کے غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہیے دلیل احمدؒ و اوزاعیؒ وغیرہ حدیث الباب کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز کے بعد جائے اعتکاف میں جا بیٹھے دلیل جمہور عن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام کان یعتکف العشر الاولیٰ

من رمضان (مسلم) اور لفظ عشر غیر تار لیا لی کی صفت ہوتی ہے اور دس راتیں اس وقت ہوگی جب کہ ایک سو ی رات بھی اعتکاف میں شمار ہو یہ اس وقت ہوگا جبکہ بیس تاریخ کے غروب شمس سے پہلے اعتکاف میں داخل ہو جائے اس طرح اور بھی چند روایات ہیں جواب حدیث الباب سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فجر جائے اعتکاف پر خیمہ لگوا یا اور خیمہ لگا کر خیمہ میں داخل ہوا تو آپؐ مسجد میں بیس تاریخ غروب شمس کے وقت داخل ہوئے تو معتکف مراد مسجد نہیں بلکہ خاص جگہ مراد ہے چنانچہ آپؐ کے خیمے کے ساتھ حضرت زبیرؓ نے خیمہ لگوا یا پھر باقی ازدواج نے م، خیمہ لگوائے آنحضرتؐ کو یہ عمل ناگوار معلوم ہوا اور آپؐ نے سب خیمے کھلوادئے آپؐ کی ناگواری کی وجہ سے آپؐ کے خیال میں ازدواج نے ایک دوسری کی خیمہ لگوائی (۱) ابو یعلیٰؒ نے الفجر سے بیس تاریخ ۱۰ فرمادیا ہے یعنی سابقۃ الخیر کی نیت سے پہلے دن بعد الفجر اعتکاف کا ابتداء کر دئے تھے

حدیث عنہا۔۔۔ ولا اعتكاف الا في مسجد جامع مسئلہ خلا فیہ۔ مذاہب

(۱) عروہ عطا، حسن بصری، شافعی (فی الروایۃ المشہورہ) اور مالک (فی المدونہ) کے نزدیک صحت اعتکاف کیلئے جمعہ کی مسجد ضروری ہے یہی علیؑ اور ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ احمدؒ شافعیؒ (فی قول جدید) اسحقؒ اور ثوریؒ وغیرہم کے نزدیک اعتکاف ہر مسجد میں درست ہے جہاں پانچویں وقت کی نماز جماعت پڑھی جاتی ہیں۔

دلائل عروہ وغیرہ (۱) حدیث الباب (۲) جمعہ کی نماز فرض ہے اور جمعہ کی مسجد میں اعتکاف لینے سے جمعہ کیلئے نکلنا پڑنا گناہ ہے (۳) لعل ابو حنیفہؒ احمدؒ وغیرہ۔

قولہ تعالیٰ ولا تبشروہن وانتم عاکفون فی المساجد یہاں لفظ مساجد جمع اور عام ہے۔ لہذا ہر مسجد میں اعتکاف صحیح ہونا چاہئے جوابات (۱) اگر حدیث الباب میں مسجد جامع سے جموع کی مسجد مراد لیجائے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اعتکاف جامع مسجد میں افضل ہے چنانچہ علماء لکھتے ہیں کہ افضل اعتکاف وہ ہے جو مسجد میں ہو پھر جو مسجد نبوی میں ہو پھر وہ جو مسجد اقصیٰ میں ہو پھر وہ جو جامع مسجد میں ہو پھر وہ جو اس مسجد میں ہو جس میں نمازی بہت ہو (۲) مسجد جامع سے مراد وہ مسجد ہے جس میں لوگ باجماعت نماز پڑھتے ہوں (۳) نعل قرآنی کے مقابلے میں قیاس قابل حجت نہیں

۱۴۔ (عروہ القاری ص ۱۱۱ وغیرہ) کتاب فضائل القرآن

قرآن مصدر بم مقرر *PAST PARTICIPLE* یعنی جسکو پڑھا گیا اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اسکو عموماً نمازیں اور دینی محافل وغیرہ میں پڑھا جاتا ہے قرآن کی اتنی آیتوں کو یاد کرنا کہ جن سے نماز ہو جلتے ہر مسلمان پر فرض عین ہے پورا قرآن یاد کرنا فرض کفایہ ہے اور اس کے احکام کو جاننا اور سیکھنا نفل نماز سے اولیٰ ہے قرآن کلام اللہ کے ناموں سے ایک نام ہے امام الحرمین ابوالمعالی نے قرآن کے پچپن نام شمار کئے ہیں اور بعض حضرات نے انکی تعداد نوٹے سے تجاوز بتائی ہے قاضی ابوبکر عربی کے نزدیک علوم القرآن تین لاکھ نوے ہزار اٹھ سو علوم کا مجموعہ ہے (التفسیرات الاحمدیہ ص ۱۲) دوسری ایک کتاب میں ہے کہ ان الشیخ ابراہیم المقتولی اخرج من سورة الفاتحة مائۃ الف و مئۃ و تسع مائۃ و تسعة و تسعين علماً اسکی تفصیلی بحث بندہ تصنیف زہر النجوم فی معرفۃ الفنون و العلوم میں ملاحظہ ہو۔ علمائے مابین اختلاف ہے کہ قرآن شریف کے ہر ہر جزہ فضیلت

کی حیثیت سے برابر ہے یا بعض بجز اہل بعض اجزاء سے افضل ہے **مذاهب** **اللک** (۱) روایت) ابو الحسن اشعریؒ اور قاضی ابوبکر باقلانیؒ وغیرہ کے نزدیک ہر جہز قرآن۔

متساوی ہیں۔ (۲) جمہور علماء کے نزدیک بعض بعض سے افضل ہیں۔ **دلیل مالک**

قرآن کلام اللہ ہے اگر بعض بعض کی جاسے تو مفضول علیہ کا نقص لازم آئیگا یہ شان باری تم میں محال ہے **دلائل جمہور** چونکہ یہ روایات کثیرہ سے ثابت ہے قال علیہ السلام لیکن قلب القرآن وفاتحہ الکتاب افضل سور القرآن وآیۃ الکرسی سید اُمی القرآن وقل ہو اللہ احد تعدل ثلث القرآن

وغیر ذلک ان سے صریح آیات و سورہ بعض بعض سے افضل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کما قال الشاعر۔

دریان در فصاحت کئے بود یکاں سخن نہ گرچہ گوئندہ بود چوں حافظ و چوں اسمعی

در کلام ایزد بچوں کہ وحی منزل است نہ کئے بود ثبت بد چوں قبل یا ارض ابلعی

جواب انکا قیاس صحیح نہیں کیونکہ باری تم کا قول تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض (۱) لایہ

سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض انبیاء بعض انبیاء سے افضل ہیں اسلئے تو کسی کی شان نبوت میں نقص نہیں آتا ایسا ہی ہر

بھی نقص لازم نہیں آئیگا یا یہ فضیلت بعض کے نزدیک اجزائے اعتبار سے ہے اور بعض کے نزدیک

بحیثیت الفاظ و معانی عجیبے اعتبار سے۔ اور قرآن کریم کا ہر لفظ بھی بلاغت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہے

واضح رہے کہ کسی زبان کا کوئی شاعر یا ادیب اپنے فن میں کمالیت کی چوٹی پر پہنچ گیا ہو یہ ہرگز دعویٰ نہیں کر

سکتا کہ اسکی کلام میں کہیں بھی کوئی لفظ غیر فصیح استعمال نہیں ہوا لیکن پورے قرآن میں الحمد سے لیکر ان اس

نکث صرف یہ کہ کہیں کوئی ایک لفظ بھی غیر فصیح نہیں ہے بلکہ ہر لفظ جس مقام پر آیا ہے وہ فصاحت

و بلاغت کے اعتبار سے ایسا اٹل ہے کہ اسے بدل کر اس قسم کی فصاحت و بلاغت کی ساتھ دوسرے لفظ لانا

ممکن نہیں ہے مثلاً ارض کی جمع ارضوں ارضی آتی ہے لیکن یہ دونوں ثقیل اور غیر فصیح سمجھی جاتی ہیں اسلئے

جہاں است از مینوں کا ذکر کرنا تھا وہاں قرآن نے اس صیفہ جمع سے احتراز کر کے ایسی خوبصورت تعبیر اختیار کی

کہ ادا سے مفہوم کے ساتھ ساتھ حسن میں بھی چند در چند اضافہ ہو گیا ارشاد ہے اللہ الذی خلق سبع سموات

ومن الارض مثلہن دیکھتے یہاں سما کی جمع تو لائی گئی لیکن قرآن نے ارض کی جمع لانے سے بچا ہے

اسکی مفہوم کو ادا کرنے کیلئے من الارض مثلہن کی تعبیر اختیار فرمائی جس کے اسرار و نکات ہر قدر غور

کیجئے معجزانہ بلاغت کا دریا موجز نظر آتی ہے۔ **فی حدیث عقبہ بن عامر رض فی علم یقترأ**

ایتن من کتاب اللہ خیر لہ من فاقین۔

یعنی کتاب اللہ کی وہ آیتیں کسی کو نہ کھانا یا خود پڑھنا تو اس کیلئے دو ادنیٰ قبول سے بہتر ہے
 اشکال قرآن کی ایک آیت تو دنیا و مافیہا سے بہتر ہے اور اونٹ اس کی نسبت کوئی چیز بھی نہیں پھرا سکتے
 ذریعہ سے افضلیت قرآن کیسے بیان کیا گیا جوابات (۱) لوگ دنیا کے مال و مناع حاصل کرنے میں بہت
 مشقت جھیلنے میں حالانکہ اشتغال با مود الدینیہ (کافران) اس سے بہت بہتر ہے آپ نے
 اس کو سمجھانے کیلئے بطریق تخیل اونٹ کا ذکر فرمایا اس لئے کہ اہل عرب کو ہاں والا اونٹ کو زیادہ
 پسند کرتے تھے لہذا بڑے بلحاظ اسلوب کے ساتھ انسان کیلئے دنیا فانی (کا ناتمام) سے نفرت دلائل (۲) اس
 سے مراد یہ ہے کہ تعلیم قرآن سے دنیوی امور میں بھی خیر و برکت ہوتی ہے مثلاً رزق کا بڑھنا اور معاملہ
 اقرت میں تو وہ دنیا و مافیہا سے بہتر ہے اس کا اصل مقصد تعلیم قرآن کی طرف ترغیب دینا ہے

فحدیث ابی سعید بن العلقم الاشقیل اللہ استجبوا للہ وللرسول اذا دعاکم۔ آپ نے فرمایا
 کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں کہہ دیا کہ اللہ اور رسول کا جواب دو جبکہ رسول اللہ تمہیں بلائیں تشریح
 اس سے معلوم ہوا کہ حضور پر نور کو نماز کی حالت میں جواب دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی تھی جیسا
 کہ نماز میں آپ کو بلفظ خطاب درود بھیجنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ قوله انک قلت لا علمک
اعظم سورۃ فی القرآن قال المجلد للہ رب العالمین ہی السبع المثانی۔ یہاں سورۃ فاتحہ کو اعظم
 سورہ کہا گیا کیونکہ اس کے الفاظ کے اختصار کے باوجود اس کے فوائد و معانی بہت زیادہ
 ہیں حارفین نے کہا کہ جو مضامین کتب سابقہ میں ہیں وہ سب قرآن مجید میں ہیں اور قرآن میں
 جتنے مضامین ہیں وہ سب اجمالاً سورۃ فاتحہ میں ہیں اس لئے اس کو ام القرآن کہا جاتا ہے اور
 جو کچھ سورۃ فاتحہ میں ہے وہ سب بسم اللہ میں ہے اور جو کچھ بسم اللہ میں ہے وہ سب حرف بار
 کے اندر ہے کیونکہ پورے قرآن کا مقصد تعلق مع اللہ ہے اور بارہ الفاظ کیلئے ہے پھر یہ سب کچھ
 نقطہ بار کے اندر ہے کیونکہ ان سب کا مقصد وحدانیت باری تعالیٰ ہے اور وہ نقطہ بار سے
 ظاہر ہوتی ہے (تفسیر کبیر وغیرہ) قولی السبع المثانی کہہ کر قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف
 اشارہ ہے وَلَقَدْ اٰتٰیٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْاَلْاٰتِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِیْمَ ۝ یعنی ہم نے وہ سات آیتیں عطا
 کیں جو نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہیں اصل میں مثنیٰ وہ سورتیں جن میں سو سے کم آیتیں ہوں وعد
 الفاتحہ لکثرہ معانیہا (الکوکب ص ۱۶) قوله والقرآن العظیم اس سے بھی سورۃ فاتحہ مراد ہے
 کیونکہ وہ بنییت معانی کثیرہ اور فوائد بے انتہا کے قرآن کا جزء اعظم ہے اس لئے مبالغہ

اسکو قرآن عظیم کہا گیا۔

۶۹۰

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی آخر الحدیث قال ذالک شیطان۔ **اشکال** حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک حدیث جو بخاری ص ۲۶۲ میں ہے کہ نبیؐ نے ایک شیطان کو پکڑ کر مسجد کے ستونوں سے باندھنے کا ارادہ فرمایا تھا پھر چھوڑ دیا تاکہ حضرت سلیمانؑ کی تسخیر قوم جن کی خصوصیت باطل نہ ہو جائے اور حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک شیطان کو روک رکھا جس سے حضرت سلیمانؑ کی خصوصیت باطل ہونا لازم آتی ہے۔

جوابات - (۱) حضرت م نے ایسے شیطان کو باندھنے کا ارادہ فرمایا تھا جو تمام شیطانوں کا سردار تھا جس کی تسخیر سے تمام شیطانوں پر قابو پانا لازم آتا ہے اور اس سے حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھ مشابہت بھی لازم آتی ہے اور حدیث الباب میں ایک خاص چھوٹا شیطان مراد ہے جس کی تسخیر سے مشابہت سلیمان لازم نہیں آتی (۲) آنحضرتؐ کے پاس شیطان اپنی اصل صورت پر آیا تھا جیسا کہ شیطین سلیمانؑ کے پاس آتے تھے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس شیطان انسانی صورت میں آیا تھا لہذا اس سے مشابہت لازم نہیں آتی اس کے سورۃ اخلاص قل یا ایہا الکافرون اور اذ از لزلت کے فضائل

ای الی اللہ... قال قل ہو اللہ احد تعلل ثلث القرآن۔ قاضی عیاضؒ نے کہا کہ سورۃ اخلاص کو جو ثلث القرآن کہا گیا یہ مضامین کے اعتبار سے ہے کیونکہ قرآن میں بنیادی طور پر تین قسم کے مضمون مذکور ہیں قصص، احکام، توحید اور سورۃ اخلاص تیسری قسم توحید کے نہایت اونچا اور بلیغ انداز پر مشتمل ہے اور یہ پہلی دو قسموں کیلئے اصل بھی ہے (۲) یا ثواب کے اعتبار سے سورۃ اخلاص ثلث القرآن ہے یعنی جسے قل ہو اللہ پڑھا اس کو اس شخص کے برابر ثواب ملیگا کہ جس نے تہائی قرآن پڑھا ہو (۳) یہ سورہ اس تہائی قرآن کا برابر ہے کہ جس میں سورۃ اخلاص نہ ہو۔

(۴) قال الطیبی وذلک لانی القرآن علی ثلثۃ انحاء قصص و احکام و صفات اللہ تعالیٰ و قل ہو اللہ احد متخضۃ للصفات فی ثلث القرآن (مرقاۃ مفید وغیرہ) اس طرح قل یا ایہا الکافرون کو چوتھائی قرآن کے برابر کہا گیا یہ اس طرح ہے کہ قرآن میں توحید نبوت احکام، قصص یہ چاروں مذکور ہیں اور اس سورہ میں انہیں سے توحید کا بیان بہت سی

میں لا حظ ہو۔
مفت محمد بخش اعجاز الشکوة ع

اسکے یہ سورہ جوتھائی قرآن کے برابر ہوا اور قرآن میں مبداء و معاد کا بیان ہے اور چونکہ اذان و اذان میں معاد کا بہت عمدہ انداز میں ذکر کیا گیا اس لئے یہ سورہ آدھے قرآن کے برابر ہوا۔

الفصل الثانی فی حدیث عبد الرحمن بن عوفؓ لہ ظہر و بطن۔ اس کی

تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ص ۲۶۲ میں ملاحظہ ہو۔

حَدَّثَنَا عَنْ عَقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ لَوْ جَعَلَ الْقُرْآنُ فِي أَحَابِ ثَمَرِ الْقِي فِي النَّارِ مَا احْتَرَفَ قَشْرًا (۱) یہ حدیث آنحضرتؐ کے زمانہ میں قرآن مجید کا ایک معجزہ تھا کہ اسے اگر کسی کھال وغیرہ پیسٹ کر آگ میں ڈالتے تو اس پر آگ اثر انداز نہ ہوتی (۱) بعض نے کہا کھال سے مراد انسان کا قلب ہے یعنی جس شخص کے قلب میں قرآن مجید کی روشنی فروزا ہو اور قرآن پر عمل کرتا ہو تو وہ دوزخ کی آگ و عذاب سے محفوظ رہے گا (مرقاۃ ص ۲۲ وغیرہ) فی حدیث ثمان بن بشیر بالقی عام اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کی تخلیق سے دو ہزار برس پہلے کتاب لکھی یعنی لوح محفوظ میں فرشتوں کو لکھنے کا حکم دیا اور عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے آسمان و زمین کو پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے مخلوقات کی تقدیروں کو لکھا ہے فقارضا۔ جوابات۔

① قال الملاء علی قاری: لا تنافی کتابۃ الکتاب المذكور بالقی عام لجواز اختلاف الکتابۃ فی اللوح ② ولجواز ان لا یزاد بہ التحدید بل مجرد المسبق الدال علی الشرف (۳) ولجواز معابرة الکتابین (مرقاۃ ص ۲۲۳) اس کی کچھ تفصیلی ایضاح مشکوٰۃ ص ۱۲۶ میں ملاحظہ ہو معوذتیں کی فضیلت اور ابن مسعودؓ کی طرف معوذتین کے انکار کی نسبت۔

حدیث: عَنْ عَقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ..... يَتَعَوَّذُ بِأَعُوذِ رَبِّ الْفَلَقِ وَأَعُوذِ رَبِّ النَّاسِ قَشْرًا [آفاتِ بلیات کے وقت اللہ تعالیٰ کی بناہ طلب کرنے میں یہ دونوں سورتیں سب سے افضل ہیں اشکال] مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں عامر سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھتے تھے اس طرح عبد الرحمن بن یزید نخعیؓ سے مروی ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ مصاحف میں معوذتین کو کھڑک کر نکال دیتے تھے اور کہتے تھے یہ کتاب اللہ نہیں ہے (طبرانی، ابن مردویہ وغیرہ)

جوابات تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ معوذتین قرآن کریم میں شامل ہے اس کا منکر کافر ہے اور ابن مسعودؓ کے متعلق جو روایات نقل کی گئیں یہ صحیح نہیں۔

(۱) حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی عظیم فضیلت اور امتیاز و شرف کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی کو قرآن مجید سنایا (۲) حضرت ابی کی اور ایک فضیلت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انکا نام (۳) خوشی کی خبر سننے کے بعد رونے کا جواز وغیرہ

سوال حضرت ابی بن کعبؓ کو قرآن سنانے کا حکم کیوں دیا؟ جوابات (۱) تاکہ کوئی شخص کسی کو قرآن مجید سنانے میں عار محسوس نہ کرے (۲) بحکیم میں ابی بن کعبؓ کا مرتبہ تمام صحابہ میں فائق تھا اس پر دلیل بنے (۳) ابی کو قرآن مجید یاد ہو جائے اور حضرتؓ سے قرآن مجید پڑھنے کا طریقہ بھی سیکھ لیں۔

حدیث: عن عبد اللہ بن عمرؓ قال لم یفقه من قرأ القرآن فاقبل من ثلاث —

تشریح: جس شخص نے تین دن یا تین رات سے کم میں قرآن ختم کیا وہ قرآن کے ظاہری معنی کو سمجھ سکتا ہے لیکن قرآن کے حقائق و معارف و نکات تک اسکی رسائی نہیں ہوتی سلف میں سے بعض لوگوں نے اس حدیث کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہوئے تین دن سے کم میں ختم کر نیکو مکر وہ سمجھتے تھے لیکن حضرت عثمانؓ اور عیسیٰ داریؓ اور ابو حنیفہؒ بارے میں ثابت ہے کہ وہ ایک رکعت میں ایک قرآن ختم کرتے تھے لہذا حدیث الباب کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو کم فہم ہوتے ہیں اور جو اگر تین دن سے کم میں قرآن ختم کریں تو اسکے ظاہری معنی بھی نہ سمجھ سکتے ہوں اور اکثر صحابہؓ وغیرہم کا یہی معمول تھا کہ وہ سات دن میں قرآن ختم کرتے تھے کیونکہ نبیؐ نے عبد اللہ بن عمرؓ سے فرمایا کہ قرآن سات دن میں ختم کرو۔ اور اس پر زیادتی نہ کرو و مشائخ اصطلاح میں اسکو ختم الاحزاب کہا جاتا ہے اور اس ختم کا طریقہ یہ ہے کہ جمعہ کے روز ابتدائے قرآن سے سورۃ مائدہ کے آخر تک بروز سنہرے سورہ انعام سے سورۃ توبہ کے آخر تک اتوار کو سورۃ یونس سے سورۃ مدثر کے آخر تک پیر کو سورۃ طہ سے سورۃ قصص کے آخر تک منگل کو سورۃ عنکبوت سے سورۃ صافات کے آخر تک بدھ کو سورۃ زمر سے سورۃ الرحمن کے آخر تک اور جمعرات کو سورۃ واقعہ سے آخر قرآن تک پڑھا جائے یہ اکثر حاجات کی تکمیل کیلئے مجرب ہے۔ اس طرح 'فہم' شوق کی ترتیب کے ساتھ ختم قرآن بھی مجرب ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ فار سے سورۃ فاتحہ کی طرف میم سے مائدہ کی طرف می سے یونس کی طرف ب سے بنی اسرائیل کی طرف شش سے شعراء کی طرف و سے والصفات کی طرف اور ق سے سورۃ ق کی طرف اشارہ ہے یہ ترتیب حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہے مظاہر حق جلد ۱۰ ص ۲۱۱

تاریخ حفاظت قرآن: الفصل الثالث عن زيد بن ثابت قال ارسل الى

ابوبکر حتی شرح اللہ صدری (مشکوٰۃ ص ۱۹۲)

عہد رسالت میں حفاظت قرآن: قرآن کریم چونکہ ایک ہی دفعہ پورا کا پورا نازل نہیں ہوا، بلکہ اس کی مختلف آیات ضرورت اور حالات کی مناسبت سے نازل کی جاتی رہی ہیں، اس لئے عہد رسالت میں یہ ممکن نہیں تھا کہ شروع ہی سے اُسے کتابی شکل میں لکھ کر محفوظ کر لیا جائے چنانچہ ابتدائے اسلام میں قرآن کریم کی حفاظت کے لئے سب سے زیادہ زور حافظہ پر دیا گیا، شروع شروع میں جب وحی نازل ہوتی تو آپؐ اس کے الفاظ کو اسی وقت دہرانے لگتے تھے، تاکہ وہ اچھی طرح یاد ہو جائیں، اس پر سورہ قیامہ کی آیات میں اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو ہدایت فرمائی کہ قرآن کریم کو یاد رکھنے کے لئے آپؐ کو عین نزول وحی کے وقت جلدی جلدی الفاظ دہرانے کی ضرورت نہیں، اللہ تعالیٰ خود آپؐ میں ایسا حافظہ پیدا فرمادے گا کہ ایک مرتبہ نزول وحی کے بعد آپؐ اُسے بھول نہیں سکیں گے، چنانچہ یہی ہوا کہ ادھر آپؐ پر آیات قرآنی نازل ہوتیں اور ادھر وہ آپؐ کو یاد ہو جاتیں، اس طرح سرکارِ دو عالم ﷺ کا سینہ مبارک قرآن کریم کا سب سے زیادہ محفوظ گنجینہ تھا، جس میں کسی ادنیٰ غلطی یا ترمیم و تغیر کا امکان نہیں تھا، پھر آپؐ مزید احتیاط کے طور پر ہر سال رمضان کے مہینے میں حضرت جبرائیلؑ کو سنایا کرتے تھے اور جس سال آپؐ کی وفات ہوئی اس سال آپؐ نے دو مرتبہ حضرت جبرائیلؑ علیہ السلام کے ساتھ دور کیا (صحیح بخاری مع فتح الباری، ج ۹/ص ۳۶) پھر آپؐ صحابہ کرامؓ کو قرآن کریم کے معانی کی تعلیم ہی نہیں دیتے تھے، بلکہ انہیں اس کے الفاظ بھی یاد کراتے تھے، اور خود صحابہ کرامؓ کو قرآن کریم سیکھنے اور اسے یاد رکھنے کا اتنا شوق تھا کہ ہر شخص اس معاملہ میں دوسرے سے آگے بڑھنے کی فکر میں رہتا تھا، بعض عورتوں نے اپنے شوہروں سے سوائے اس کے کوئی مہر طلب نہیں کیا کہ وہ انہیں قرآن کریم کی تعلیم دیں گے، سینکڑوں صحابہؓ نے اپنے آپ کو ہر غم و ماسوا سے آزاد کر کے اپنی زندگی اسی کام کے لئے وقف کر دی تھی، وہ قرآن کریم کو نہ صرف یاد کرتے بلکہ راتوں کو نماز میں اسے دہراتے رہتے تھے، حضرت عبادہ بن صامتؓ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص ہجرت کر کے مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ آتا تو آپؐ اُسے ہم انصاریوں میں سے کسی کے حوالے فرما دیتے، تاکہ وہ اسے قرآن سکھائے، اور مسجد نبویؐ میں قرآن سیکھنے سکھانے والوں کی آوازوں کا اتنا

شور ہونے لگا کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ تاکید فرمائی پڑی کہ اپنی آوازیں پست کرو، تاکہ کوئی مغالطہ پیش نہ آئے (منابیل العرفان ۲۳۴/۱) چنانچہ تھوڑی ہی مدت میں صحابہ کرامؓ کی ایک ایسی بڑی جماعت تیار ہو گئی جسے قرآن کریم از بر حفظ تھا، اس جماعت میں خلفائے راشدین کے علاوہ حضرت طلحہؓ، حضرت سعدؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عمرو بن عاصؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت عبداللہ بن السائبؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت ام سلمہؓ وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں

غرض ابتدائے اسلام میں زیادہ زور حفظ قرآن پر دیا گیا، اور اس وقت کے حالات میں یہی طریقہ زیادہ محفوظ اور قابل اعتماد تھا، اس لئے کہ اس زمانے میں لکھنے پڑھنے والوں کی تعداد بہت کم تھی، کتابوں کو شائع کرنے کے لئے پریس وغیرہ کے ذرائع موجود نہ تھے، اس لئے اگر صرف لکھنے پر اعتماد کیا جاتا تو نہ قرآن کریم کی وسیع پیمانے پر اشاعت ہو سکتی، اور نہ اس کی قابل اعتماد حفاظت، اس کے بجائے اللہ تعالیٰ نے اہل عرب کو حافظے کی ایسی قوت عطا فرمادی تھی کہ ایک ایک شخص ہزاروں اشعار کا حافظ ہوتا تھا، اور معمولی معمولی دیہاتیوں کو اپنے اور اپنے خاندان ہی کے نہیں ان کے گھوڑوں تک کے نسب نامے یاد ہوتے تھے، اس لئے قرآن کریم کی حفاظت میں اسی قوت حافظہ سے کام لیا گیا، اور اسی کے ذریعہ قرآن کریم کی آیات اور سورتیں عرب کے گوشے گوشے میں پہنچ گئیں۔

کتابت وحی: قرآن کریم کو حفظ کرانے کے علاوہ آنحضرت ﷺ نے قرآن کریم کو لکھوانے کا بھی خاص اہتمام فرمایا، حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ میں آپؐ کے لئے وحی کی کتابت کرتا تھا، جب آپؐ پر وحی نازل ہوتی تو آپؐ ﷺ کو سخت گرمی لگتی، اور آپؐ کے جسم اطہر پر پسینہ کے قطرے موتیوں کی طرح ڈھلکنے لگتے تھے، پھر جب آپؐ سے یہ کیفیت ختم ہو جاتی تو میں مونڈھے کی کوئی ہڈی یا (کسی اور چیز کا) ٹکڑا لے کر خدمت میں حاضر ہوتا، آپؐ لکھواتے رہتے، اور میں لکھتا جاتا، یہاں تک کہ جب میں لکھ کر فارغ ہوتا تو قرآن کو نقل کرنے کے بوجھ سے مجھے یوں محسوس ہوتا جیسے میری ٹانگ ٹوٹنے والی ہے اور میں کبھی چل نہیں سکوں گا بہر حال جب میں فارغ ہوتا تو آپؐ فرماتے پڑھو اور میں پڑھ کر سناتا، اگر اس میں کوئی فروگزاشت ہوتی

تو آپؐ اس کی اصلاح فرمادیتے اور پھر اسے لوگوں کے سامنے لے آتے (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۵۶ بحوالہ طبرانی)

حضرت زید بن ثابتؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہ کرامؓ وحی کے فرائض انجام دیتے تھے جن میں خلفائے راشدینؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زبیر بن عوامؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت خالد بن الولیدؓ، حضرت ثابت بن قیسؓ، حضرت ابان بن سعیدؓ وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری ج ۹ ص ۱۱۸ اور زاد المعاد ج ۱ ص ۱۳۰)

اس طرح عہد رسالتؐ میں قرآن کریم کا ایک نسخہ تو وہ تھا جو آنحضرت ﷺ نے اپنی نگرانی میں لکھوایا تھا، اگرچہ وہ مرتب کتاب کی شکل میں نہیں تھا، بلکہ متفرق پارچوں کی شکل میں تھا، اس کے ساتھ ہی بعض صحابہ کرامؓ بھی اپنی یادداشت کے لئے آیات قرآنی اپنے پاس لکھ لیتے تھے، اور یہ سلسلہ اسلام کے ابتدائی عہد سے جاری تھا، چنانچہ حضرت عمرؓ کے اسلام لانے سے پہلے ہی ان کی بہن اور ہنوی کے پاس ایک صحیفہ میں آیات قرآنی لکھی ہوئی تھیں (سیرت ابن ہشام) حضرت ابو بکرؓ کے عہد میں جمع قرآن: لیکن آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں قرآن کریم کے جتنے نسخے لکھے گئے تھے انکی کیفیت یہ تھی کہ یا تو وہ متفرق اشیاء پر لکھے ہوئے تھے، کوئی آیت چمڑے پر، کوئی درخت کے پتے پر کوئی ہڈی پر، یا وہ مکمل نسخے نہیں تھے، کسی صحابی کے پاس ایک سورت لکھی ہوئی تھی، کسی کے پاس دس پانچ سورتیں اور کسی کے پاس صرف چند آیات، اور بعض صحابہؓ کے پاس آیات کے ساتھ تفسیری جملے بھی لکھے ہوئے تھے۔

اس بناء پر حضرت ابو بکرؓ نے اپنے عہد خلافت میں یہ ضروری سمجھا کہ قرآن کریم کے ان منتشر حصوں کو یکجا کر کے محفوظ کر دیا جائے، انہوں نے یہ کارنامہ جن محركات کے تحت اور جس طرح انجام دیا اس کی تفصیل حضرت زید بن ثابتؓ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ جنگ یمامہ کے فوراً بعد حضرت ابو بکرؓ نے ایک روز مجھے پیغام بھیج کر بلوایا میں ان کے پاس پہنچا تو وہاں حضرت عمرؓ بھی موجود تھے حضرت ابو بکرؓ مجھ سے فرمایا کہ ”عمرؓ نے ابھی آ کر مجھ سے یہ بات کہی ہے کہ جنگ یمامہ میں قرآن کریم کے حفاظ کی ایک بڑی جماعت شہید ہو گئی، اور اگر مختلف مقامات پر قرآن کریم کے حافظ اسی طرح شہید ہوتے رہے تو مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں قرآن کریم کا ایک بڑا حصہ ناپید نہ ہو جائے، لہذا امیری رائے یہ ہے کہ آپ اپنے حکم سے قرآن کریم کو جمع کروانے کا کام شروع

کردیں، میں نے عمرؓ سے کہا کہ جو کام آنحضرت ﷺ نے نہیں کیا وہ ہم کیسے کریں۔

عمرؓ نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم! یہ کام بہتر ہی بہتر ہے، اس کے بعد عمرؓ مجھ سے بار بار یہی کہتے رہے یہاں تک کہ مجھے بھی اس پر شرح صدر ہو گئی اور اب میری رائے بھی وہی ہے جو عمرؓ کی ہے، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے مجھ سے فرمایا کہ ”تم تو جوان اور سمجھدار آدمی ہو، ہمیں تمہارے بارے میں کوئی بدگمانی نہیں ہے، تم رسول اللہ ﷺ کے سامنے کتابت وحی کا کام بھی کرتے رہے ہو لہذا تم قرآن کریم کی آیتوں کو تلاش کر کے انہیں جمع کرو۔

حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ اللہ کی قسم! اگر یہ حضرات مجھے کوئی پہاڑ ڈھونے کا حکم دیتے تو مجھ پر اس کا اتنا بوجھ نہ ہوتا جتنا جمع قرآن کے کام کا ہوا، میں نے ان سے کہا کہ آپ وہ کام کیسے کر رہے ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ خدا کی قسم! یہ کام بہتر ہی بہتر ہے، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ مجھ سے بار بار یہی کہتے رہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے میرا سینہ اسی رائے کے لئے کھول دیا، جو حضرت ابوبکرؓ عمرؓ کی رائے تھی، چنانچہ میں نے قرآنی آیات کو تلاش کرنا شروع کیا، اور کھجور کی شاخوں، پتھر کی تختیوں اور لوگوں کے سینوں سے قرآن کریم کو جمع کیا (صحیح بخاری، کتاب فضائل القرآن)

اس موقع پر جمع قرآن کے سلسلے میں حضرت زید بن ثابتؓ کے طریق کار کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے جیسا کہ پیچھے ذکر آچکا ہے، وہ خود حافظ قرآن تھے، لہذا وہ اپنی یادداشت سے پورا قرآن لکھ سکتے تھے، ان کے علاوہ بھی سینکڑوں حفاظ اس وقت موجود تھے، ان کی ایک جماعت بنا کر بھی قرآن کریم لکھا جاسکتا تھا۔

نیز قرآن کریم کے جو نسخے آنحضرت ﷺ کے زمانے میں لکھ لئے گئے تھے حضرت زیدؓ ان سے بھی قرآن کریم نقل فرما سکتے تھے، لیکن انہوں نے احتیاط کے پیش نظر صرف کسی ایک طریقہ پر بس نہیں کیا، بلکہ ان تمام ذرائع سے بیک وقت کام لیکر اس وقت تک کوئی آیت اپنے صحیفوں میں درج نہیں کی جب تک اس کے متواتر ہونے کی تحریری اور زبانی شہادتیں نہیں مل گئیں، اسکے علاوہ آنحضرت ﷺ نے قرآن کریم کی جو آیات اپنی نگرانی میں لکھوائی تھیں وہ مختلف صحابہؓ کے پاس محفوظ تھیں، حضرت زیدؓ نے انہیں یکجا فرمایا تاکہ نیا نسخہ ان سے ہی نقل کیا جائے، چنانچہ

یہ اعلان عام کر دیا گیا کہ جس شخص کے پاس قرآن کریم کی جتنی آیات لکھی ہوئی موجود ہوں وہ حضرت زیدؓ کے پاس لے آئے اور جب کوئی شخص ان کے پاس قرآن کریم کی کوئی لکھی ہوئی آیت لے کر آتا تو وہ مندرجہ ذیل چار طریقوں سے اس کی تصدیق کرتے تھے۔

(۱) سب سے پہلے اپنی یادداشت سے اس کی توثیق کرتے تھے (۲) پھر حضرت عمرؓ بھی حافظ قرآن تھے، اور روایات سے ثابت ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے ان کو بھی اس کام میں حضرت زیدؓ کے ساتھ لگا دیا تھا اور جب کوئی شخص کوئی آیت لیکر آتا تھا تو حضرت زیدؓ اور حضرت عمرؓ دونوں مشترک طور پر اسے وصول کرتے تھے (فتح الباری ج ۹ ص ۱۱ بحوالہ ابی داؤد)

(۳) کوئی لکھی ہوئی آیت اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی تھی جب تک دو قابل اعتبار گواہوں نے اس بات کی گواہی نہ دے دی ہو کہ یہ آیت آنحضرت ﷺ کے سامنے لکھی گئی تھی (اقتان ج ۶ ص ۶۰) (۴) اس کے بعد ان لکھی ہوئی آیتوں کا ان مجموعوں کے ساتھ مقابلہ کیا جاتا تھا جو مختلف صحابہؓ نے تیار کر رکھے تھے (البرہان فی علوم القرآن للرد کشی ج ۱ ص ۲۳۸)

حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں جمع قرآن کا یہ طریق کار ذہن میں رہی تو حضرت زید بن ثابتؓ کے اس ارشاد کا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آ سکتا ہے کہ سورہ براءہ کی آخری آیات لقد جاءکم رسول من انفسکم ان مجھے صرف حضرت ابو خزیمہؓ کے پاس ملیں، ان کے سوا کسی اور کے پاس نہیں ملیں، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ یہ آیتیں سوائے حضرت ابو خزیمہؓ کے کسی اور کو یاد نہیں تھیں، یا کسی اور کے پاس لکھی ہوئی نہ تھیں اور ان کے سوا کسی کو ان کا جزء قرآن ہونا معلوم نہ تھا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لوگ آنحضرت ﷺ کی لکھوائی ہوئی متفرق آیتیں لے لے کر آ رہے تھے ان میں سے یہ آیتیں سوائے حضرت ابو خزیمہؓ کے کسی کے پاس نہیں ملیں، ورنہ جہاں تک ان آیات کے جزء قرآن ہونے کا تعلق ہے یہ بات تو اتر کے ساتھ سب کو معلوم تھی، کیونکہ سینکڑوں صحابہؓ کو یاد بھی تھی، اور جن حضرات کے پاس آیات قرآنی کے مکمل مجموعے تھے ان کے پاس لکھی ہوئی بھی تھیں، لیکن آنحضرت ﷺ کی نگرانی میں الگ لکھی ہوئی صرف حضرت ابو خزیمہؓ کے پاس ملیں، کسی اور کے پاس نہیں (البرہان ج ۱ ص ۲۳۴، ۲۳۵)

بہر کیف ! حضرت زید بن ثابتؓ نے اس زبردست احتیاط کے ساتھ آیات قرآنی کو جمع کر کے انہیں کاغذ کے محیفوں پر مرتب شکل میں تحریر فرمایا (اقتان ج ۶ ص ۶۰) لیکن ہر سورہ علیحدہ

صحیفے میں لکھی گئی، اس لئے یہ نسخہ بہت سے صحیفوں پر مشتمل تھا، اصطلاح میں اس نسخہ کو ”ام“ کہا جاتا ہے اور اس کی خصوصیات یہ تھیں۔

(۱) اس نسخہ میں آیات قرآنی تو آنحضرت ﷺ کی بتائی ہوئی ترتیب کے مطابق مرتب تھیں، لیکن سورتیں مرتب نہیں تھیں، بلکہ ہر سورت الگ الگ لکھی ہوئی تھی (اتقان، حوالہ بالا)

(۲) اس نسخہ میں قرآن کے ساتوں حروف (جن کی تشریح پیچھے آچکی ہے) جمع تھے (منال العرفان ج ۱ ص ۲۴۶، تاریخ القرآن للکردی ص ۲۸)

(۳) اس میں وہ تمام آیتیں جمع کی گئی تھیں جن کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی تھی۔

(۴) اس نسخہ کو لکھوانے کا مقصد یہ تھا کہ ایک مرتب نسخہ تمام امت کی اجماعی تصدیق کے ساتھ تیار ہو جائے، تاکہ ضرورت پڑنے پر اس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔

حضرت ابوبکرؓ کے لکھوائے ہوئے یہ صحیفے آپ کے پاس رہے، پھر حضرت عمرؓ کے پاس رہے، حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد انہیں ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس منتقل کر دیا گیا، پھر حضرت حفصہؓ کی وفات کے بعد مروان بن الحکم نے اسے اس خیال سے نذر آتش کر دیا کہ اس وقت حضرت عثمانؓ کے تیار کرائے ہوئے مصاحف تیار ہو چکے تھے، اور اس بات پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا تھا کہ رسم الخط اور سورتوں کی ترتیب کے لحاظ سے ان مصاحف کی پیروی لازم ہے، مروان بن الحکم نے سوچا کہ اب کوئی ایسا نسخہ باقی نہ رہنا چاہئے جو اس رسم الخط اور ترتیب کے خلاف ہو (فتح الباری ج ۹ ص ۱۶)

حضرت عثمانؓ کے عہد میں جمع قرآن: جب حضرت عثمانؓ خلیفہ بنے تو اسلام عرب سے نکل کر روم اور ایران کے دور دراز علاقوں تک پہنچ چکا تھا، ہر نئے علاقے کے لوگ جب مسلمان ہوتے تو وہ ان مجاہدین اسلام یا ان تاجروں سے قرآن کریم سیکھتے جنکی بدولت انہیں اسلام کی نعمت حاصل ہوئی تھی، اُدھر آپ پیچھے پڑھ چکے ہیں کہ قرآن کریم سات حرف پر نازل ہوا تھا، اور مختلف صحابہ کرامؓ نے اسے آنحضرت ﷺ سے مختلف قراءتوں کے مطابق سیکھا تھا، اسلئے ہر صحابی نے اپنے شاگردوں کو اسی قراءت کے مطابق قرآن پڑھایا، جس کے مطابق خود انہوں نے حضورؐ سے پڑھا تھا، اس طرح قراءتوں کا یہ اختلاف دور دراز ممالک تک پہنچ گیا، جب کہ

لوگ اس حقیقت سے واقف تھے کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، اس وقت تک اس اختلاف سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی، لیکن جب یہ اختلاف دور دراز ممالک میں پہنچا اور یہ بات ان میں پوری طرح مشہور نہ ہو سکی کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، تو اس وقت لوگوں میں جھگڑے پیش آنے لگے بعض لوگ اپنی قرأت کو صحیح اور دوسرے کی قرأت کو غلط قرار دینے لگے ان جھگڑوں سے ایک طرف تو یہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کی متواتر قرأتوں کو غلط قرار دینے کی سنگین غلطی میں مبتلا ہوں گے، دوسرے سوائے حضرت زیدؓ کے لکھے ہوئے ایک نسخہ کے جو مدینہ طیبہ میں موجود تھا، پورے عالم اسلام میں کوئی ایسا معیاری نسخہ موجود نہ تھا جو پوری امت کے لئے حجت بن سکے، کیونکہ دوسرے نسخے انفرادی طور پر لکھے ہوئے تھے، اور ان میں ساتوں حروف کو جمع کرنے کا کوئی اہتمام نہیں تھا، اس لئے ان جھگڑوں کے تصفیہ کی قابل اعتماد صورت یہی تھی کہ ایسے نسخے پورے عالم اسلام میں پھیلا دیا جائے جس میں ساتوں حروف جمع ہوں دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ کوئی قرأت صحیح اور کوئی غلط ہے، حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں یہی عظیم الشان کارنامہ انجام دیا۔

اس کارنامے کی تفصیل روایات حدیث سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمانؓ آرمینیا اور آذربائیجان کے محاذ پر جہاد میں مشغول تھے، وہاں انہوں نے دیکھا کہ لوگوں میں قرآن کریم کی قرأتوں کے بارے میں اختلاف ہو رہا ہے، چنانچہ مدینہ طیبہ واپس آتے ہی وہ سیدھے حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچے، اور جا کر عرض کیا کہ امیر المؤمنین؟ قبل اس کے کہ یہ امت اللہ کی کتاب کے بارے میں یہود و نصاریٰ کی طرح اختلافات کی شکار ہو اب اس کا علاج کیجئے حضرت عثمانؓ نے پوچھا بات کیا ہے؟ حضرت حذیفہؓ نے جواب میں کہا کہ میں آرمینیا کے محاذ پر جہاد میں شامل تھا وہاں میں نے دیکھا کہ شام کے لوگ ابی بن کعبؓ کی قرأت پڑھتے ہیں جو اہل عراق نے نہیں سنی ہوتی اور اہل عراق عبد اللہ بن مسعودؓ کی قرأت پڑھتے ہیں جو اہل شام نے نہیں سنی ہوتی، اس کے نتیجے میں ایک دوسرے کو کافر قرار دے رہے ہیں۔

حضرت عثمانؓ خود بھی اس خطرے کا احساس پہلے ہی کر چکے تھے، انہیں یہ اطلاع ملی تھی کہ خود مدینہ طیبہ میں ایسے واقعات پیش آئے ہیں کہ قرآن کریم کے ایک معلم نے اپنے شاگردوں کو ایک قرأت کے مطابق قرآن پڑھایا، دوسرے معلم نے دوسرے قرأت کے مطابق اس طرح

مختلف اساتذہ کے شاگرد جب باہم ملتے تو ان میں اختلاف ہوتا، اور بعض مرتبہ یہ اختلاف اساتذہ تک پہنچ جاتا اور وہ بھی ایک دوسرے کی قرأت کو غلط قرار دیتے جب حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے بھی اس خطرے کی طرف توجہ دلائی تو حضرت عثمانؓ نے جلیل القدر صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیا اور فرمایا کہ ”مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ بعض لوگ ایک دوسرے سے اس قسم کی باتیں کہتے ہیں کہ میری قرأت تمہاری قرأت سے بہتر ہے، اور یہ بات کفر کی حد تک پہنچ سکتی ہے، لہذا آپ لوگوں کی اس بارے میں کیا رائے ہے صحابہؓ نے خود حضرت عثمانؓ سے پوچھا کہ ”آپ نے کیا سوچا ہے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ ”میری رائے یہ ہے کہ ہم تمام لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کر دیں تاکہ کوئی اختلاف اور افتراق پیش نہ آئے، صحابہؓ نے اس رائے کو پسند کر کے حضرت عثمانؓ کی تائید فرمائی۔

چنانچہ حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو جمع کر کے ایک خطبہ دیا، اور اس میں فرمایا کہ تم لوگ مدینہ طیبہ میں میرے قریب ہوتے ہوئے قرآن کریم کی قرأتوں کے بارے میں ایک دوسرے کی تکذیب اور ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہو، اس سے ظاہر ہے کہ جو لوگ مجھ سے دور ہیں وہ تو اور بھی زیادہ تکذیب اور اختلاف کرتے ہوں گے، لہذا اتمام لوگ مل کر قرآن کریم کا ایسا نسخہ تیار کریں جو سب کے لئے واجب الاقتداء ہو۔

اس غرض کے لئے حضرت عثمانؓ نے حضرت حفصہؓ کے پاس پیغام بھیجا کہ آپ کے پاس (حضرت ابوبکرؓ کے تیار کرائے ہوئے) جو صحیفے موجود ہیں وہ ہمارے پاس بھیج دیجئے ہم ان کو مصاحف میں نقل کر کے آپ کو واپس کر دیں گے، حضرت حفصہؓ نے وہ صحیفے حضرت عثمانؓ کے پاس بھیج دیئے، حضرت عثمانؓ نے چار صحابہؓ کی ایک جماعت بنائی، جو حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت سعید بن العاصؓ اور حضرت عبدالرحمن بن حارث بن ہشامؓ پر مشتمل تھی، اس جماعت کو اس کام پر مامور کیا گیا کہ وہ حضرت ابوبکرؓ کے صحیفوں سے نقل کر کے کئی ایسے مصاحف تیار کرے جن میں سورتیں بھی مرتب ہوں، ان چار صحابہؓ میں سے حضرت زیدؓ انصاری تھے، اور باقی تینوں حضرات قریشی، اسلئے حضرت عثمانؓ نے ان سے فرمایا کہ ”جب تمہارا اور زیدؓ کا قرآن کے کسی حصہ میں اختلاف ہو (یعنی اس میں اختلاف ہو کہ کونسا لفظ کس طرح لکھا

جائے؟) تو اسے قریش کی زبان کے مطابق لکھنا، اس لئے کہ قرآن کریم انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

بنیادی طور پر تو یہ کام مذکورہ چار حضرات ہی کے سپرد کیا گیا تھا، لیکن پھر دوسرے صحابہؓ کو بھی ان کی مدد کیلئے ساتھ لگادیا گیا، ان حضرات نے کتابت قرآن کے سلسلے میں مندرجہ ذیل کام انجام دیئے (۱) حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں جو نسخہ تیار ہوا تھا اس میں سورتیں مرتب نہیں تھیں، بلکہ ہر سورت الگ الگ لکھی ہوئی تھی، ان حضرات نے تمام سورتوں کو ترتیب کے ساتھ ایک ہی مصحف میں لکھا (متدرک ۲/۲۲۹) (۲) قرآن کریم کی آیات اس طرح لکھیں کہ ان کے رسم الخط میں تمام متواتر قراءتیں سما جائیں، اسی لئے ان پر نہ نقطے لگائے گئے اور نہ حرکات (زیر پریش) تاکہ اسے تمام متواتر قراءتوں کے مطابق پڑھا جاسکے، مثلاً ”نفسرھا“ لکھا تاکہ اسے ”نفسرھا“ اور ”نفسزھا“ دونوں طرح پڑھا جاسکے کیونکہ یہ دونوں قراءتیں درست ہیں (مناہل العرفان ۱/۲۵۳، ۲۵۴) (۳) اب تک قرآن کریم کا مکمل معیاری نسخہ جو پوری امت کی اجتماعی تصدیق سے تیار کیا گیا، ہو صرف ایک تھا، ان حضرات نے اس نئے مرتب مصحف کی ایک سے زائد نقلیں تیار کیں، عام طور سے مشہور یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے پانچ مصاحف تیار کرائے تھے، لیکن ابوحاتم جستانیؒ کا ارشاد ہے کہ کل سات نسخے تیار کئے گئے تھے جس میں سے ایک مکہ مکرمہ، ایک شام، ایک یمن، ایک بحرین، ایک بصرہ اور ایک کوفہ بھیج دیا گیا، اور ایک مدینہ طیبہ میں محفوظ رکھا گیا (فتح الباری ۹/۱۷۷) (۴) مذکورہ بالا کام کرنے کے لئے ان حضرات نے بنیادی طور پر تو انہی صحیفوں کو سامنے رکھا جو حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں لکھے گئے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی مزید احتیاط کیلئے وہی طریق کار اختیار کیا جو حضرت ابوبکرؓ کی زمانہ میں اختیار کیا گیا تھا، چنانچہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ کی جو متفرق تحریریں مختلف صحابہ کے پاس محفوظ تھیں انہیں دوبارہ طلب کیا گیا اور ان کے ساتھ از سر نو مقابلہ کر کے یہ نسخے تیار کئے گئے، اس مرتبہ سورۃ احزاب کی ایک آیت ”من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا اللہ علیہ“ علیحدہ لکھی ہوئی صرف حضرت خزیمہ بن ثابت انصاریؓ کے پاس ملی، پیچھے ہم لکھ چکے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ آیت کسی اور شخص کو یاد نہیں تھی، کیونکہ حضرت زیدؓ خود فرماتے ہیں کہ ”مصحف لکھتے وقت سورۃ احزاب کا وہ آیت نہ ملی جو میں رسول اللہ ﷺ کو پڑھتے ہوئے سنا کرتا تھا“ اس سے صاف واضح ہے کہ

یہ آیت حضرت زیدؓ اور دوسرے صحابہؓ کو اچھی طرح یاد تھی، اسی طرح اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ یہ آیت کہیں اور لکھی ہوئی نہ تھی، کیونکہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں جو صحیفے لکھے گئے ظاہر ہے کہ یہ آیت ان میں موجود تھی، نیز دوسرے صحابہؓ کے پاس قرآن کریم کے جو انفرادی طور پر لکھے ہوئے نسخے موجود تھے ان میں یہ آیت بھی شامل تھی، لیکن چونکہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے کی طرح اس مرتبہ بھی ان تمام متفرق تحریروں کو جمع کیا گیا تھا جو صحابہؓ کرام کے پاس لکھی ہوئی تھیں اس لئے حضرت زیدؓ وغیرہ نے کوئی آیت ان مصاحف میں اس وقت تک نہیں لکھی، جب تک ان تحریروں میں بھی وہ نہ مل گئی، اس طرح دوسری آیتیں تو متعدد صحابہؓ کے پاس علیحدہ لکھی ہوئی بھی ملیں لیکن سورہ احزاب کی یہ آیت سوائے حضرت خزیمہؓ کے کسی اور کے پاس الگ لکھی ہوئی دستیاب نہیں ہوئی (۵) قرآن کریم کے یہ متعدد معیاری نسخے تیار فرمانے کے بعد حضرت عثمانؓ نے وہ تمام انفرادی نسخے نذر آتش فرمادیئے جو مختلف صحابہؓ کے پاس موجود تھے تاکہ رسم الخط، مسلمہ قراتوں کی اجتماع اور سورتوں کی ترتیب کے اعتبار سے تمام مصاحف یکساں ہو جائیں، اور ان میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔

واضح رہے کہ آیتوں کی تلاش کا یہ سلسلہ شہادتوں کی تکمیل کے لئے تھا ورنہ خود رسول ﷺ کی نگرانی میں حضرت معاویہؓ اور شریک بن حسنہؓ کے ہاتھوں لکھے ہوئے نسخے سرکاری طور پر محفوظ تھے حضرت عثمانؓ کے اس کارنامے کو پوری امت نے منظر استحسان دیکھا، اور تمام صحابہؓ نے اس کام میں ان کی تائید اور حمایت فرمائی، صرف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اس معاملہ میں کچھ رنجش رہی جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں: ”عثمانؓ کے بارے میں کوئی بات ان کی بھلائی کے سوانہ کہو، کیونکہ اللہ کی قسم! انہوں نے مصاحف کے معاملہ میں جو کام کیا وہ ہم سب کی موجودگی میں مشورے سے کیا (فتح الباری ۱۵/۹)“

تلاوت میں آسانی پیدا کرنے کے اقدامات، نقطے: اہل عرب میں ابتداءً حروف پر نقطے لگانے کا رواج نہیں تھا، اور پڑھنے والے اس طرز کے اتنے عادی تھے کہ انہیں بغیر نقطوں کی تحریر پڑھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی تھی، اور سیاق و سباق کی مدد سے مشتبہ حروف میں امتیاز بھی باسانی ہو جاتا تھا، خاص طور سے قرآن کریم کے معاملے میں کسی اشتباہ کا امکان اس

لئے نہیں تھا کہ اس کی حفاظت کا مدار کتابت پر نہیں بلکہ حافظوں پر تھا، اور حضرت عثمانؓ نے جو نسخے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں بھیجے تھے ان کے ساتھ قاری بھی بھیجے گئے تھے، جو اسے پڑھنا سکھا سکیں۔

اس میں روایات مختلف ہیں کہ قرآن کریم کے نسخے پر سب سے پہلے کس نے نقطہ ڈالے؟ بعض روایتیں یہ کہتی ہیں کہ یہ کارنامہ سب سے پہلے حضرت ابوالاسود دؤلیؓ نے انجام دیا (البرہان ۱/۲۵۰) بعض کا کہنا ہے کہ انہوں نے یہ کام حضرت علیؓ کی تلقین کے تحت کیا (صبح الاعشی ۳/۱۵۵) اور بعض نے کہا ہے کہ کوفہ کے گورنر زیاد بن ابی سفیان نے ان سے یہ کام کرایا اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ کارنامہ حجاج بن یوسف نے حسن بصریؒ، یحییٰ بن یمرؒ اور نصر بن عاصم لمسیؒ کے ذریعہ انجام دیا (تفسیر القرطبی ۱/۶۳)

حرکات: اس سلسلے میں تمام روایات کو پیش نظر رکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکات سب سے پہلے ابوالاسود دؤلیؓ نے وضع کیں، لیکن یہ حرکات اس طرح کی نہ تھیں جیسی آجکل رائج ہیں، بلکہ زبر کیلئے حرف کے اوپر ایک نقطہ (-) زیر کے لئے حرف کے نیچے ایک نقطہ (-) اور پیش کیلئے حرف کے سامنے ایک نقطہ (-) اور تنوین کیلئے دو نقطے (- یا - یا -) مقرر کئے گئے بعد میں خلیل بن احمدؒ نے حمزہ اور تشدید کی علامتیں وضع کیں (صبح الاعشی ۳/۱۶۱) اس کے بعد حجاج بن یوسف نے یحییٰ بن یمرؒ، نصر بن عاصم لمسیؒ اور حسن بصریؒ سے بیک وقت قرآن کریم پر نقطے اور حرکات دونوں لگانے کی فرمائش کی، اس موقع پر حرکات کے اظہار کے لئے نقطوں کے بجائے زیر زبر پیش کی موجودہ صورتیں مقرر کی گئیں تاکہ حروف کے ذاتی نقطوں سے ان کا التباس پیش نہ آئے، اللہ سبحانہ اعلم،

احزاب یا منزلیں: صحابہؓ اور تابعینؒ کا معمول تھا کہ وہ ہر ہفتے ایک بار قرآن ختم کر لیتے تھے، اس مقصد کے لئے انہوں نے روزانہ تلاوت کی ایک مقدار مقرر کی ہوئی تھی جسے حزب یا منزل کہا جاتا ہے، اس طرح پورے قرآن کو کل سات احزاب پر تقسیم کیا گیا تھا (البرہان ۱/۲۵۰)

قرآن کریم کی طباعت: جب تک پرپس ایجا نہیں ہوا تھا قرآن کریم کے تمام نسخے قلم سے لکھے جاتے تھے، اور ہر دور میں ایسے کاتبوں کی ایک بڑی جماعت موجود رہی ہے جس کا کتابت قرآن کے سوا کوئی مشغلہ نہیں تھا، قرآن کریم کے حروف کو بہتر سے بہتر انداز میں لکھنے

کے لئے مسلمانوں نے جو محنتیں کیں اور جس طرح اس عظیم کتاب کے ساتھ اپنی والہانہ شغف کا اظہار کیا، اس کی ایک بڑی مفصل اور دلچسپ تاریخ ہے جس کیلئے مستقل تصنیف چاہئے، یہاں اس کی تفصیل کا موقع نہیں۔ پھر جب پریس ایجاد ہوا تو سب سے پہلے بمبرگ کے مقام پر ۱۱۱۳ھ میں قرآن کریم طبع ہوا جس کا ایک نسخہ اب تک دارالکتب المصریہ میں موجود ہے، اس کے بعد متعدد مستشرقین نے قرآن کریم کے نسخے طبع کرائے، لیکن اسلامی دنیا میں ان کو قبولیت حاصل نہ ہو سکی، اس کے بعد مسلمانوں میں سب سے پہلے مولائے عثمان نے روس کے شہر سینٹ پیٹرس برگ میں ۱۷۷۷ء قرآن کریم کا ایک نسخہ طبع کر لیا اسی طرح قازان میں بھی ایک نسخہ چھپایا گیا ۱۸۲۸ء میں ایران کے شہر تہران میں قرآن کریم کو پتھر پر طبع کیا گیا، پھر اس کے مطبوعہ نسخے دنیا بھر میں عام ہو گئے (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ القرآن للکردی ص ۸۶ علوم القرآن، ڈاکٹر صفی صالح اردو ترجمہ از غلام احمد حریری ص ۱۴۲)۔

کتاب الدعوات

دعوات دعویٰ کی جمع ہے ہم عاجزی سے مانگنا، مدد چاہنا اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا اپنی طلب اور خواہش کیلئے اللہ کی طرف رجوع کرنا اسکے دربار میں فریاد کرنا سارے نبی اور رسول دعا مانگتے تھے لہذا یہ مستحب ہے لیکن بعض اولیائے کرام رضا بر قضا پر اکتفا کرتے ہوئے جو چھوڑ دیتے تھے شاہ الحلق دہلوی فرماتے تھے انکا یہ قول دراصل اس حالت پر محمول ہے جو کسی خاص بندے میں رضا بالقضا کا تعلق غالب آ جاتا ہے، اس کی مثال حضرت ابراہیمؑ کی وہ حالت ہے جو آتش نمرود میں ڈالے جانے کے وقت ان پر غالب آ گئی تھی جب ان کو آگ میں پھینکا جا رہا تھا تو حضرت جبریلؑ نے ان سے کہا اللہ سے نجات و سلامتی کی دعا مانگو حضرت ابراہیمؑ بولے اللہ میرا حال خوب جانتا ہے مجھے مانگنے کی حاجت نہیں (مظاہر حق ۴/ص ۸۲)

دعا تقدیر کو بدل دیتی ہے: حدیث: عن سلمان الفارسی قال قال

رسول اللہ ﷺ لا یرد القضاء الا الدعاء

اشکال: متعدد نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا و قدر کبھی بدلتا نہیں حدیث الباب سے

معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کو دعا بدل دیتی ہے۔

جواب بات (۱) تقدیر کی دو قسمیں ہیں ایک تو مہرم اور دوسری معلق تقدیر مہرم تو حق تعالیٰ کا اہل فیصلہ ہوتا ہے اس میں کچھ بھی تبدیل ممکن نہیں ہے مگر تقدیر معلق میں بعض اسباب کی بنا پر تبدیل بھی ہوتا ہے حدیث الباب میں تقدیر معلق ہی مراد ہے (۲) یہاں دعا کی شدت تاثیر کو واضح کرنا کیلئے مبالغہ ایسا کہ گیا قوله ولا یزید فی العمر الا البی۔ یہاں بھی عمر کی کمی و زیادتی تقدیر معلق کے اعتبار سے ہے اسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ لوح محفوظ میں اس طرح لکھا جاتا ہے کہ مثلاً اگر فلاں شخص حج کرے گا یا جہاد کرے گا تو اس کی عمر چالیس سال کی ہوگی اور اگر حج و جہاد دونوں کرے گا تو اسکی عمر ساٹھ سال کی ہوگی لہذا اگر اس شخص نے حج بھی کیا اور جہاد بھی کیا تو اسکی عمر ساٹھ سال کی ہوگی اس طرح اسکی عمر بڑھ گئی اور اگر اس نے صرف حج ہی کیا تو اسکی عمر چالیس سال کی ہوگی اس طرح اسکی عمر انتہاء عمر سے کہ جو ساٹھ سال تھی کم ہوئی (۳) باقر میں اضافہ ہونے سے مراد بڑھ ہونا ہے کہ قلیل عمر میں طویل عمر کا کام کر سکتا ہے اس لئے اسکو زیادہ سے تعبیر کی (۴) بعض نے کہا جس شخص نے پوری عمر نیکی کی اس کی عمر ضائع نہیں ہوئی پس گویا اسکی عمر زیادہ ہوئی اس اعتبار سے یہاں فرمایا گیا ہے کہ نیکی انسان کی عمر میں اضافہ کر دیتی ہے۔

باب ذکر اللہ والتقرب الیہ

ذکر کے معنی یاد کرنا یہ قلب سے بھی ہوتا ہے اور زبان سے بھی پھر ذکر قلبی کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ ہے خدا کی عظمت میں جبروت و ملکوت اور اسکی قدرت کی نشانیوں میں غور و فکر کرنا اور مستغرق رہنا اس کو ذکر خفی کہا جاتا ہے اسکا مرتبہ بہت اعلیٰ ہے اسکی دوسری قسم یہ ہے کہ اللہ کے اوامر و نواہی پر عمل کرتے وقت دل میں اللہ کو یاد کرنا دل اور زبان دونوں سے اللہ کا یاد کرنا یہ قسم ثانی سے افضل ہے ذکر جلی اور ذکر خفی کے متعلق تفصیل بحث ایضاً المشکوٰۃ ص ۵۴ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن ابی موسیٰ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل الذی یدکر ربہ والذی لا یدکر کمثل الحی والمیت۔ **تشریح** ذاکر اور غیر ذاکر کو زندہ اور مردہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی (۱) کیونکہ ذکر دل اور روح کی غذا ہے اور ذکر سے غافل رہنے والا کادل اور روح مردہ ہے کیونکہ وہ غذا و حیات سے محروم ہے چنانچہ عطارؒ نے فرمایا۔

و ذکر حق آمد غذا ایں روح را + مرہم آمد ایں دل مجروح را۔ میرے والد مرحوم نے فرمایا
ہم جب خدا خشیت و اجل نجات است + از ذکر خدا نفس کششی اصل حیات است

(۲) ذکر بعد الموت بھی زندہ کی طرح حشر میں شافع نہیں گئے اور غیر ذاکروہاں بھی مردہ کی طرح باطل ہے بس نہ ہنگام (۳) زندہ آدمی کے ذریعہ جس طرح دوستوں کو نفع پہنچتا ہے اور دشمنوں کو نقصان اسی طرح ذاکر سے بھی بخلاف غافل از ذکر خداوندی (۴) یا ہمیں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ذاکرین کو حیات جاودانی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاسے اولیاء اللہ لا یموتون ولكن ینقلون من دار الی دار
سے نباشد موت ہرگز انبیاء را کچھ نہ ہر یک اولیاء و انقیاء را

حل پث - عن ابی ہریرۃ یرفع یقول اللہ تعالیٰ انا عند ظن عبدی بی واللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے گمان کے قریب ہوں یترفع اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا بندہ میری نسبت جو گمان و خیال رکھتا ہے میں اس کیلئے ایسا ہی ہوں اگر وہ مجھ سے عفو و معافی کی امید رکھتا ہے تو اس کو معافی دیتا ہوں اگر وہ میرے عذاب کا گمان رکھتا ہے تو عذاب دیتا ہوں اور اگر وہ قبولِ توبہ کا گمان کرے تو میں اس کی توبہ قبول کرتا ہوں۔ قوله ذکرہ فی ملاء خیر منہ اشکال

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں کما قال المعز لہ حالانکہ اہل السنۃ والجماعۃ اسکا قائل نہیں **جوابات** (۱) ملائکہ سے ملائکہ مغزیں اور ارواح الیاء اللہ مراد ہے صرف عبادت ملائکہ مراد نہیں (۲) فرشتے کی افضلیت قرب خداوندی کے اعتبار سے ہے اور انسان کی افضلیت دوسری حیثیت سے ہے مثلاً انسان میں نفسانی خواہشات رہنے کے باوجود عبادت الہی میں مشغول رہتے ہیں اس حینیت سے بھی ان ملائکہ سے افضل ہے۔ (التعلیق ص ۲ وغیرہ)

کتاب اسماء اللہ تعالیٰ

حدیث :- قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تسعة وتسعون اسما ما من الا واحد من احصاها دخل الجنة واضح رہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام تو فی ہیں یعنی سماع اور اذان کے پرہیز صرف معنی کا لحاظ کر کے ازراہ عقل کوئی نام اطلاق کرنا نہ چاہیے حتیٰ کہ ایک نام کے مرادف نام کا بھی اطلاق جائز نہیں ہے مثلاً اللہ پر شافی کا اطلاق ہوگا لیکن طیب کا اطلاق نہیں ہوگا جو اد کہا جائیگا سخی نہ کہا جائیگا نور کہا جائیگا ضور نہیں کہا جائیگا وغیرہ۔

حدیث الباب میں جو ثنائوسے نام کہا گیا اس سے انحصار مراد نہیں کیونکہ ابن العربی فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کے ایک ہزار نام ہیں اور بعض علماء کہتے ہیں چار ہزار نام ہیں دراصل اللہ کی صفات غیر متناہی ہیں کتبہ ابوالہساشم طالب جامعہ عربی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اور شِارَۃ اَبَدِی

(SPECIAL) حضرت ابو الربیعؓ سے منقول ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ مَکْنٰی کہہ کر

جو چاہتا ہے پیدا فرما دیتا ہے ایسے ہی بندہ جس کام کی ابتدا میں بسم اللہ کہتا ہے وہ کام پورا ہو جاتا ہے
 علامہ لکھتے ہیں کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم انیس حروف ہیں دوزخ کے موکب بھی انیس ہیں لہذا بسم اللہ الرحمن
 الرحیم کے ہر حرف کے ذریعہ ان میں سے ہر ایک کی بلا دفع ہو سکتی ہے نیز علانے یہ بھی لکھا ہے کہ دن
 رات کے چوبیس گھنٹے ہونے میں پانچ گھنٹوں کیلئے تو پانچ وقت کی نمازیں مقرر فرمائی گئیں اور بقیہ انیس
 گھنٹوں کیلئے یہ انیس حروف عطا فرمائے گئے تاکہ ان انیس گھنٹوں میں ہر نشست و برخاست ہر حرکت
 و سکون اور ہر کام کے وقت ان انیس حروف کے ذریعہ برکت و عبادت حاصل ہو یعنی ان حروف
 (بسم اللہ الرحمن الرحیم) پڑھنے کی برکت سے یہ انیس گھنٹے بھی عبادت میں لکھے جائیں بسم اللہ سے
 اتنے فضائل ہیں جن کو لکھنے سے ایک ضخیم کتاب ہو جائیگی اس کے باوجود کمزور (SECULARISM)

کے متبعین اسکو **دستور حکومت** سے خارج کر دیا ہے اسکو
 خارج کر دینا گو یا قرآن کو خارج کر دینا ہے کیونکہ جتنے مضامین قرآن میں ہیں وہ سب اجمالاً سورۃ فاتحہ میں ہیں
 اور جو کچھ سورۃ فاتحہ میں ہیں وہ سب بسم اللہ الرحمن الرحیم میں پوشیدہ ہے کسی مومن کا قلب ایسا بندہ
 کام کر سکی اجازت نہیں دے گی۔ اب یہاں با دنیٰ مناسبت بقضا دور حاضر ایک بات نفل کجی آئی
 کہ انہوں نے ایک غیر مذہبی چیز شِرارۃ ابدیہ **سلیوٹ** کو ایجاد کیا اسکے سامنے ارباب
 اقتدار اور دوسرے لوگ ہاتھوں کو بھلا دیتے ہیں یہ تو شرک فی العبادت کے قبیل سے ہے اور بکری و بڑی
 اور ہوائی فوجوں وغیرہم جاکر سلیوٹ کرتے ہیں راقم الحروف کی تحقیق کے مطابق یہ تشبہ
 بالجوس والہنود نیز شرک فی العبادت کی مشابہت ہے جو قطعی حرام ہے چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے
 مروی ہے من تشبہ بقوم فهو منهم (احمد، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۲۷۵) تمام علماء کا متفقہ فیصلہ ہے
 کہ تشبہ بالکفار امور مذہبیہ میں حرام ہے چنانچہ مساجد میں اجتماع کیلئے قبل از اذان آگ ناؤس
 وغیرہما کا تذکرہ ہوا تھا (بخاری ص ۸۵) حدیث میں آتا ہے اور فعنا نأرقال ذالک للمجوس
 (ابوداؤد ص ۸۵) حضورؐ نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر آگ بلند کیا جائے تو یہ مجوس کے ساتھ مشابہت ہو
 گی کیونکہ مجوس آگ کو خالی شراتے ہیں اور ہنود آگ کو حقیقۃً بھلائیوا لا تسلیم کرتے ہیں اور انکو مر نیکی
 بعد آگ سے بھلا یا بھی جاتا ہے۔

اس لئے وہ اسکی تعظیم اور عبادت کرتے ہیں مسلمانوں میں سیکولرزم کے متبعین بھی تعظیماً سائیٹ کر رہے ہیں لہذا یہ حرام اور شرک فی العبادۃ کا مشابہ ہے مجوس کا آگ کا پوجا کرنا یہ مسلمانوں کے سجدہ عبادت کے مانند ہے لہذا کفر اور شرک ہے اور شرارۃ ابدی کے سامنے سلوٹ کرنا ہرگز اور قریب الکفر ہے یا یہ شرک علی ہے

۷۔ ہو جس میں عبادت کا دھوکا بخلاف مخلوق کی وہ تعظیم نہ کر اور اگر کسی طرح نعمت ہے اسی طرح عذاب بھی ہے لہذا یہ تعظیم کا مستحق کس طرح ہو؟ واضح رہے کہ شعاع قوی کا تشبیہ بھی حرام ہے گواہ امور مذہبیہ کے درجے میں نہیں۔ حضرت علامہ انشراح علی تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کوٹ بنوں میں کر لوی تو اسلامی پہن لی ہے اب تشبیہ کہاں رہا میں کہتا ہوں تشبیہ کامل نہ سہی ناقص تو ہوا اگر آپ ایسا کر سکیں کہ سارا لباس زنا نہ پہن کر اوپر سے مردانہ ٹوپی پہن لیں اور اسی حلیہ سے محفل میں جا سکیں تو ہم آپ کو اسلامی ٹوپی اور کفری پانچا کر دیں بھی اجازت دیدیں گے (انشراح الجواب ص ۲۷) الحاصل مسلمانوں سے ایسا کام سرزد ہونا درج ذیل شرک کا مصداق ہے۔

۸۔ حج کعبہ بھی کیا گنگا کا نشان بھی، بڑا رحمٰن بھی راضی رہے اور شیطان بھی

باب الاستغفار والتوبۃ

استغفار بہم شمس چاہنا توبہ کے معنی گناہوں سے طاعت کی طرف اغفلت سے ذکر کی طرف اور غیبت سے حضور کی طرف رجوع کرنا۔ سہیل تیسری سے پوچھا گیا کہ توبہ کا کیا مفہوم ہے تو انہوں نے فرمایا کہ تمہارے اللہ عزوجل کا خوف سما جاوے دل سے گناہ کا خیال نک نکھل جائے

حدیث :- عن عبد اللہ بن مسعود ؓ..... التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ۔ (فی شرح)

ای التائب من الذنب توبۃ صحیحہ کمن لا ذنب لہ۔ یہ الحاق ان قص بالکامل کیلئے ہے رسول کیلئے نہیں یعنی تائب عدم مواخذہ میں بے گنہ کی طرح ہے جب کوئی گنہگار شخص صدقہ دل سے اپنے گناہ پر شرمندہ اور نادم ہوتا ہے اور تمام شرائط کے ساتھ توبہ کرتا ہے تو اسکی توبہ قبول ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا کیونکہ خود تعالیٰ نے یہ وعدہ فرمایا کہ وهو الذی یقبل التوبۃ عن عباده۔

اور اللہ تعالیٰ ایسا ہے جو اپنے بندہ کی توبہ قبول کرتا ہے (شرعاً توبہ درج ذیل ہیں) ایک توبہ شخص خدا کے عذاب سے اور اسکے حکم کی تعظیم کے پیش نظر ہی توبہ کی جائے

(۲) گذشتہ گناہوں پر واقعی شرمندگی و ندامت ہو (۳) پختہ عہد اور عزم بالجزم کرے کہ آئندہ ہر گز گناہ نہیں کرونگا (۴) حتی المقدور اعمال کا اعادہ کرتے ہوئے تدارک کرے ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں گناہ سے توبہ کرنے کے بعد بعض تائبین اپنی اصلی حالت کی طرف عود نہیں کرتے یعنی گناہ کرنے سے پہلے جو حالت تھی اس کی طرف عود نہیں کرتے اور بعض عود کرتے ہیں اور بعض پہلی حالت سے بھی اعلیٰ درجہ کی طرف پہنچ جاتے ہیں جس طرح انبیاء کرام سے کوئی لغزش صادر ہونے کے بعد توبہ کرتے تھے، اس سے انکی شان اور بھی اعلیٰ ہو جاتی تھی یعنی توبہ اگر نہایت خلوصیت سے ہو تو اس کا مرتبہ پہلے سے بھی زیادہ ہو جائیگا (العلیق ۲/۱۱۸) (مدارج السالکین مظاہر حق)

کتاب المناسک

مناسک منک (فتح السین و کسر ہا) کی جمع ہے یہ منک سے مصدر میسی ہے افعال حج کو مناسک کہا جاتا ہے اور منک کا اطلاق ندج پر بھی ہوتا ہے، یہاں اٹھ مباحث ہیں:-

حج کی لغوی و اصطلاحی معنی: الحج فی اللغة القصدا لی معظم وقیل القصد مرة بعد اخر لی وقیل مطلق القصد (حج بکسر الحاء وفتحها) بم قصد کرنا، اصطلاح میں حج کہا جاتا ہے زیارۃ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص والمراد بالزیارۃ الطواف والوقوف والمراد بالمکان المخصوص البیت الشریف والعرفات والمنی والمزدلفۃ (کنز الدقائق ص ۲۷، معارف السنن) حج کا سبب بیت اللہ ہے سبب کی عدم تکرار کی وجہ سے عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے۔

فرائض حج: (۱) احرام (۲) وقوف عرفہ (۳) طواف زیارت (۴) ان تینوں کے درمیان ترتیب کا لحاظ رکھنا (فتاویٰ عزیری ۱/ص ۱۹)

حج کے وقت فرضیت کے بارے میں اختلاف: بعض نے کہا قبل الہجرۃ فرض ہوا اور بعض کہتا ہے ۵ھ میں اور کوئی ۷ھ اور کوئی ۸ھ اور کوئی ۹ھ کے قائل ہیں۔

لیکن جمہور کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ ۶ھ میں فرض ہوا ہے کیونکہ لانہ نزل فیہا قوله تعالیٰ ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾ والمراد من الاتمام ابتداء الفرض پھر آنحضرت ﷺ نے تعظیم افعال حج اور تیاری اسباب سفر حج کی مشغولیت کے سبب نیز حج واجب علی التراخی کی تعلیم نیز مقامات مقدسہ کو کفار مشرکین سے پاک و صاف فرمانے کیلئے تاخیر کی اور ۹ھ میں ابو بکر صدیقؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا اکیمیں مشرکین کا خلط تھا اسلئے علیؓ کو اعلان براءۃ کیلئے بھیجا گیا جنہوں نے یہ اعلان فرمایا ہے۔

الالا یجعلن بعد عامهم هذا مشرك ولا عھان اس کے بعد وہی بھڑکی میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک لاکھ پچیس ہزار صحابہ کرام کی محبت میں مکہ حج کرنے کیلئے ارادہ سے پہنچے وہی آپ کا حوہ الودع ہے۔ حج پر گمنامین اسلام کے اعتراضات۔ عیسائی اور ہنود کہتے

ہیں کہ حج عرب کے جاہلوں کا میلہ ہے جو بغرض تجارت قائم ہوا تھا یہ بعید از عقل ہے کہ ننگ سر کر کے ایک چوکھوٹے مکان (خانہ کعبہ) کے گرد گھومو اور وحشیانہ وضع بناؤ پھر دو پہاڑوں کے درمیان دیوالوں کی طرح ہرے پھرے کرو بیفائدہ مٹی اور عرفات میں ریت پتھر کے مناروں کو ٹکڑیاں مارو یا حقیر جانوروں کو ذبح کرو وغیرہ ان کو تو فرض واجب بھی قرار دیا گیا

جوابات (۱) عیسائیوں کے مذہب میں عشتار ربانی جس میں خیر و برائیاں مسیح کا گوشت تصور کر کے اور کچھ اڑنگ برنگ کر کے کھا کے جاتے ہیں اور بتسمہ خوض میں تمام گناہوں کا تصور کر کے غوطہ دلایا جاتا ہے کیا یہ نامعقول اور فضول نہیں ہے؟ اور ہندو مذہب میں گنگا اور جمن کا شان اور ایک تمیل میں پوجا کے آلات چھوٹی چھوٹی پالیاں اور مندر گھیسٹ پتھر اور بجائے کا سنگ ہر مہاراج کے محل میں ہوتا ہے وغیرہ یہ سب تو فضول ہی فضول امور ہیں (تفسیر حقائق) اب وہ لوگ اسلام پر کس طرح اعتراض کرتے ہیں؟

(۵) حج کا فلسفہ اور حکمتیں خاندانِ کعبہ اس اللہ تعالیٰ کی تجلی اور ظہور انوار کی جگہ ہے جو کسی صورت اور دیوی دیوتا سے پاک ہے بلکہ ایک چوکھوٹے اونچا سا مکان ہے گواہی بے نشان خدا نے اپنے عاشقوں کیلئے دنیا میں ایک نشان قائم کر دیا ہے۔ گویا عاشق اور وحشی جانور کی حالت ایک ہی ہوتی ہے اس لئے حاجی کو شکار کرنے سے منع کیا گیا کہ اپنے ہم جنس کو قتل مت کرو چنانچہ جنوں کہتا ہے

باللہ یا ظبیات القاع قلن لنا الیادی منک ام لیلی من البشر پھر فرمایا افضل الحج المعج والشج (ترمذی ص ۳۲ ابن ماجہ ص ۲۱) فضیلت ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور آخر میں جا کر اپنے آپکو ذبح کر دیا جائے چنانچہ اسماعیل نے اپنے آپکو ذبح کر دیا تھا اور حضرت ابراہیم ؑ نے اسماعیل کو ذبح کرنے کیلئے جاتے وقت ناصح شیطان کو پتھر مارے تھے اللہ تعالیٰ کو یہ فعل ایسا پسند آیا کہ ہمیشہ کیلئے رچی جا رہی شکل میں اس کی یادگار باقی رکھی گئی (۱) ابراہیم ؑ اس دور میں سادہ اور نیکو کپڑے پہنتے تھے اسلئے مسلمانوں حج کے دوران بیکسلے کپڑے پہنتے ہیں (۲) تقریباً چار ہزار برس پہلے جسر ابراہیم ؑ نے لیک کہا تھا اسی طرح حایوں اللہم ایک کا ترانہ پڑھتے ہوئے

دنیا کی مختلف اطراف سے سفر کر کے کعبہ شریف میں حاضر ہوتے ہیں (۴) اور حضرت ہاجرہؑ صفا اور مرؤم میں دوڑتی پھیری تھیں اس حالت کو یاد کرنے کیلئے حاجیوں بھی ایسا ہی کرتے ہیں (۵) پھر میدان عرفات میں حضرت آدمؑ پر خدا کی تجلی ہوئی تھی اور حضرت ابراہیمؑ نے وہاں سے لوگوں کو بلا یا تھا لہذا وہاں جا کر دن بھر تکیر و تہلیل کریں اب بتاتے اس میں کونسی بات خلاف عقل ہے (۶) حج کے ذریعہ تمام عالم کے مسلمانوں میں ذہنی یکجہتی قلبی اتحاد اور روحانی یکسانیت قائم ہوتی ہے جیسی امر کشی سے، ونسی ہندی سے تاتاری حبشی سے جمعی عربی سے اور افغانی ازبکی سے حاصل ہے اور سب قوم ملکر ایک قوم بن جاتی ہے (۷) بالائی اسلام کے وطن مہارک اور انکے صحابہؓ کی یادگاریں نگاہوں کے سامنے آنکی عظمت و محبت میں اضافہ ہوتا ہے

(۸) جب امیر اور فقیر عالم اور جاہل، حکام اور عوام بادشاہ اور رعایا ایک لباس ایک صورت ایک حالت اور ایک میدان میں کھلے آسمان کے نیچے پروردگار کے سامنے اکھڑے ہوتے ہیں اس سے پوری وسعت کے ساتھ مساوات کا اظہار ہوتا ہے (۹) اسلام نے حجۃ الوداع کا عالمگیر اجتماع اپنے ظہور کے ساتھ ہی ساتھ منقہد کر کے دنیا پر یہ حقیقت روز روشن کی طرح نظری اور عملی دونوں طور پر ثابت کر دی کہ دین محمدیؐ ایک آفاقی اور عالمگیر مذہب ہے (۱۰) سال بے سال دنیا کے تمام گوشوں سے علماء کرام شریف لاکر حرم ابراہیمؑ میں جمع ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے سے فیض یاب ہوتے ہیں آج ہمارے پاس کتب احادیث اور تفاسیر اور کتب فقہ وغیرہ کا کثرت بڑا ذخیرہ موجود ہے اس کا ایک بڑا سبب حج کی مرکزیت اور اجتماعیت ہے (توضیحی اضافہ) مندرجہ ذیل وہ فوہ) اب مخالفین اسلام بتلے کہ یہ بعید از عقل ہے اور کیا یہ جاہلون کا میلہ ہے۔ نمونہ

مسلمانوں پر ایک دینی الزام کہ مسلمان بھی بت پرستی کرتے ہیں کہ وہ خانہ کعبہ کی طرف سجدہ کرتے ہیں۔

جوابات ۱۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی عبادت کیلئے پیدا کیا اور انسان تو جسم و روح سے مرکب ہے سو عبادت روحانی کیلئے کسی جہت کی ضرورت نہیں البتہ عبادت جسمانی بدوں تقابل جہت متصور نہیں لہذا اللہ تعالیٰ نے عبادت کیلئے ایک جہت مقرر فرمادی تاکہ ملت کے انتظام میں فرق نہ آئے حتیٰ تعالیٰ کی ذات جو مکہ بے چوں و بچلوں ہے اس لئے وہ کسی حد میں محدود اور متعید نہیں البتہ اسکی کوئی تجلی اور پرتو کسی محدود مکان پر پڑ سکتا ہے جیسے آفتاب کا عکس اور پرتو آئینہ پڑتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ آئینہ قطعاً ایک مظہر اور نمایش گاہ ہے محل تعید نہیں آئینہ آفتاب کو اپنے آئینہ شمس میں لے لینا قطعاً محال ہے البتہ آفتاب آئینہ میں جلوہ گر ہو سکتا ہے اس طرح حق جل شانہ کی ذات محدود

اور اگر سارے عالم کیلئے قیام نہیں ہے تو کسی ملت کا قیام کیوں ہو گا؟

وقیو دے پاک ہے مگر کسی بہت اور مکان اور کسی محدود شئی مثلاً خانہ کعبہ میں اسکی بجلی ممکن ہے نیز خانہ کعبہ عرض کی محاذات میں واقع ہے اسلئے مسلمان نماز میں منہ قبلہ کی طرف کرتے ہیں اور عبادت صرف اللہ تعالیٰ کی کرتے ہیں کیونکہ استقبال کے معنی صرف اسکی طرف منہ کرنے کے ہیں اور بت پرستی کے معنی یہ ہیں کہ بت معبود ہے (۱) اہل اسلام کے نزدیک نماز صحیح ہونیکے لئے فقط قبلہ کی طرف منہ ہو جانا کافی ہے استقبال کی نیت کرنیکی ضرورت ہی نہیں حالانکہ معبود کی نیت ضروری ہوتی ہے معاذ اللہ اگر خانہ کعبہ کی عبادت ہوتی تو معبود کی طرح اسکی نیت بھی ضروری ہوتی نماز کی شروع سے لیکر آخر تک کوئی لفظ ہی ایسا نہیں جو خانہ کعبہ کی تعظیم پر دلالت کرے حالانکہ بت پرستی میں مورتیوں کی تعظیم ہی ہوتی ہے (۲) اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھے تو اسکی نماز درست ہوگی اگر کعبہ مسلمانوں کا معبود ہوتا تو اسکے اوپر چڑھ کر نماز درست نہ ہوتی کیونکہ معبود پر چڑھنا گستاخی ہے اور مخالفین اسلام بنود گائے اور بیل کو وہ دلیتا اور معبود سمجھنے میں پھوان پر سوار ہونے ہیں اور اگر دیونا جلدی نہیں چلتا تو پیچھے سے اسکے ڈنڈے ہی مارنے میں وغیرہ واہیات و خرافات میں مبتلا ہیں اسکی تفصیلی بحث قبلہ غامضہ حجة الاسلام مولانا قاسم نانوتوی میں ملاحظہ ہو۔

(جنتنا ریح تعمیر بیت اللہ) ۱۔ بنی بیت رب العرش عشر فخذ ہم ۲۔ ملائکہ اللہ الکرام و آدم
فشیخ قابر اہم ثم عثمان ۳۔ ففتی قریش قبل بدین جرم
و عبد اللہ بن الزبیر بنی کذا ۴۔ بار جالچ و عذا شمس۔

اسکی معلوم ہوا کہ ابراہیم علیہ السلام کا بانی اول نہیں ہیں قرآن کی آیت و اذا یرفع ابراہیم القواعد من البیت و اسماعیل علیہ السلام پر دال ہے کیونکہ اس میں رفع القواعد کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں معلوم ہوا کعبہ کی بنیادیں پہلے سے موجود تھیں آیت میں ابراہیم علیہ السلام اور اسماعیل علیہ السلام کے درمیان فصل لانے سے یہ معلوم ہوا کہ انہوں نے رفع القواعد میں اصل ہیں اور اسماعیل علیہ السلام تابع ہیں اور یہ سبھی واضح رہے کہ قریش کی تعمیر کے وقت آنحضرتؐ بھی شریک ہوئے اور جو اسود کو اپنے دست مبارک سے قائم فرمایا لیکن قریش نے بنار ابراہیم سے کسی قدر مختلف تعمیر کی تھی بیت اللہ کا ایک حصہ الگ کر دیا جسکو حلیم کہا جاتا ہے اور انکی بنائیں دو دروازے تھے ایک داخل ہونیکیلئے اور دوسرا پشت کی جانب باہر نکلنے کیلئے قریش نے صرف مشرقی دروازہ کو باقی رکھا تیسرے تعمیر کیا کہ دروازہ بیت اللہ کا سطح زمین سے کافی بلند کر دیا تاکہ ہر شخص آسانی سے اندر نہ جاسکے۔ نئے الحال جو خانہ کعبہ ہے یہ حجاج بن یوسف کی تعمیر ہے۔

قرآن حکیم میں ان اول بیت وضع للناس من اذین اسکی طرف بھی اشارہ ہے کہ اس گھر کی تعظیم و تکریم کسی خاص قوم یا جماعت ہی کا حصہ نہیں بلکہ عام خلایق اور سب انسان اسکی تعظیم کریں گے جس طرح قل اعوذ برب الناس ملک الناس الا الناس میں سب انسان مراد ہے چنانچہ حدیث میں ہے ما من نبی الا وحی الیہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ آدم ؑ نے ہندوستان سے پیدل جگر چالیس حج کئے کیا وہ ظہری فرضیت حج علی الغور ہے یا علی التراخی مذاہب اہل محمدؐ، شافعی، ابو حنیفہ (فی روایہ وائحد) کے نزدیک استطاعت حاصل ہونے کے بعد اسکی فرضیت علی التراخی ہے اس ابو حنیفہ (فی روایہ مشہورہ) احمد (فی روایہ) ابو یوسفؒ مالکؒ کے نفیک علی الغور ہے

دلائل محمدؐ و شافعیؒ دا حج تو تمام عمر کا وظیفہ ہے تو تمام زندگی حج کیلئے ظرف ہے جیسا نماز کیلئے تمام وقت ظرف ہے لہذا آخری وقت میں نماز پڑھنے کے گناہ گرنہ ہوگا اس طرح حج کو مؤخر کرنے سے بھی گناہ نہ ہو ناچاہئے رہی آپ صلی اللہ علیہ السلام نے دوسرے سال منہ میں تاخیر سے حج کیا یہ توقضار نہیں تھا اسکی معلوم ہوا حج علی التراخی واجب ہوتا ہے

دلائل ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ و مالکؒ دا حج وقت مخصوص کے ساتھ خاص ہے اور ایک سال کے اندر موت غیر نادر ہے تو احتیاطاً فرض ہو تہی فوراً کر لینا ضروری ہے اس قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اراد الحج فلیعجل (مسند احمد، سنن ابی داؤد) (۳) قال النبی صلی اللہ علیہ زاداد و احلہ تبلفہ الی بیت اللہ ولم یعج فلا علیہ ان یموت یهودیا و نصرانیا (ترمذی، مسند احمد) تارک حج کو یہودی اور نصرانی کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی گئی کہ وہ حج نہیں کرتے تھے حج اہیات دا حج کو نماز پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ نماز کا وقت مختصر ہے اتنے وقت میں مر جانا نادر ہے لہذا تاخیر کرنا جائز ہے کہ قال صاحب الہدایہ ہی نبی نے اٹھویں ہجری کو مکہ فتح کیا اور تیسری ہجری میں حج فرض ہونیکے باوجود دو وجہ سے حج نہیں کیا ایک وجہ عدم استطاعت سے دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ کو بیت اللہ کے گرد مشرکوں کو برہنہ دیکھنا ناپسند تھا اسلئے مؤخر کیا (اس یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے مؤخر کیا تاکہ اگلے سال آپکا حج الوداع ہو جائے اور یہ دن جمعہ کا ہو اور اللہ تعالیٰ اپنے دین کو مکمل کر دے وہی یہ بھی احتمال ہے کہ زمانہ بجاہلیت سے کفار عرب میں نسبی کا رواج تھا چونکہ دس ہجری میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اسلئے آپ نے تاخیر فرمائی اور منہ کا انتظار فرمایا اسکی طرف اپنے الزمان قد استدار کھینچتے

السموات والارض (بخاری ص ۲۲) سے اشارہ فرمایا | صہ اسکا تحقیق ایضاً السنۃ ص ۲۲۰

اور اس تاخیر کو قضاء نہیں کہا جائیگا۔ جسطرح زکوٰۃ کو تاخیر کے ساتھ ادا کرنے سے قضاء نہیں کہلاتی ہے، المغنی ۳/۲۳۲ وغیرہ۔

محمد بن حنفیہ : عن ابی ہریرۃؓ ثم ماذا، قال حج مبرور (مشکوۃ نمبر ۲)

تشریح: حج مبرور کے معنی مقبول حج، اب مقبول کو نساہے اسکے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱)

قبیل هو الذی لم یخالطه شئی من الاثم (۲) وقیل ان یرجع زاهدا فی الدنیا راغب فی الاخرۃ (۳) روی عن جابرؓ قالوا یا رسول اللہؐ ما بر الحج قال اطعام الطعام وافشاء السلام (احمد حاکم) (۴) ابن العربیؒ نے کہا جسکے بعد کوئی تا فرمائی نہ ہو وہ حج مبرور ہے (۵) بعض نے کہا حج مبرور وہ حج ہے جسکے بعد دینی حالات پہلے سے اچھا ہو جائے (۶) اور بعض نے کہا جسکے تمام احکام وارکان، واجبات و سنن علی وجہ الاکمل پورا کیا جائے (۷) وقیل هو الذی لا ریا فیہ، علامہ یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں والذی یظهر لی ان یفسر الحج المبرور بقوله تعالیٰ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج فمن کان حجه بهذه الصفة فهو المبرور ویؤیدہ حدیث الباب حیث قال فیہ ومن حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته امه، (مرقاۃ ج ۵ ص ۲۹۵ التعليق ج ۳ ص ۱۷۲ معارف السنن ج ۶ ص ۳۵ وغیرہ)

نابالغ بچہ کا حج صحیح ہے: محمد بن حنفیہ : عن ابن عباسؓ فرفعت الیہ

امراة صیال فقالت هذا حج قال نعم ولك اجر "ایک عورت نے ایک لڑکے کو آنحضرتؐ کے طرف پکڑ کر بلند کیا (یعنی آپکو دکھلایا) پھر آپؐ سے پوچھا کہ کیا اس کیلئے حج کا ثواب ہے آپؐ نے فرمایا ہاں! اور تمہارے لئے بھی ثواب ہے" اسپر ائمہ کا اتفاق ہے کہ نابالغ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو صحیح ہو جاتا ہے علامہ نوویؒ، ابن بطلؒ، شوکانیؒ، اور مبارک پوریؒ نے لکھا ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بچہ کا حج صحیح نہیں اس سے صرف مشق کیلئے حج کرایا جاتا ہے یہ عدم صحت کی نسبت صحیح نہیں چنانچہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں وما فعله الصبی قبل البلوغ یكون تلوعا (بدائع ۲/۱۲۰) علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں وهذه النسبة غیر صحیحہ فقد اتفقت کلمات المشائخ الحنفیہ من محمد بن الحسن، الی الشرنبلالیؒ وابن عابدینؒ ان حجه صحیح واحرامہ منعقد (معارف السنن ج ۶ ص ۵۳۶) پھر اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا حج لٹل ہوگا لیکن اس کے ثواب کے متعلق

اختلاف ہے: ابو بکر اسکاف حنفی کہتے ہیں کہ اسکا ثواب صرف بچہ کو ملے گا اور والدین کو تعلیم و تربیت کا ثواب ملے گا، اگر انہوں نے ایسا کیا ہو اور بعض علماء کہتے ہیں بچہ اور والدین دونوں کو پورا پورا ثواب ملے گا، نیز اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وہ بچہ بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، لیکن داؤد ظاہری اور غیر مقلدین کہتے ہیں یہ حج بچہ کیلئے کافی ہے بعد ابلوغ اسے دوبارہ حج کر نیکی ضرورت نہیں۔

دلائل ائمہ اربعہ: (۱) عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا حج الصبي فلهي له حجة حتى يعقل واذا عقل فعليه حجة اخرى (المستدرک ج ۱ ص ۸۱ للحاکم المتوفى بـ ۴۰۷) (۲) اسی مضمون پر طبرانی ج ۳ ص ۲۰۷، (۳) طحاوی ج ۱ ص ۲۲۵ میں دو احادیث مذکور ہیں۔

پھر اگر وہ صبی عاقل متمیز ہو تو وہ خود مناسک حج ادا کریگا اور اگر غیر متمیز ہو نہایت، تلبیہ اور دوسرے مناسک میں ولی اسکی نیابت کریگا اور محظورات احرام سے پرہیز کرائیگا، ہاں اگر بچہ سے محظورات سرزد ہو جائے تو اس پر دم، جزاء وغیرہ واجب ہوگا یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے:

مذہب (۱) احناف کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔

وسیل: عن علیؓ عن النبی ﷺ قال رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل (ابودؤد ۲/۲۴۹، نسائی ابن ماجہ، دارمی، حاکم) اس حدیث میں صاف بیان کر دیا گیا کہ بچہ پر احکام تکلیفیہ نہیں ابداً حج میں اگر کوئی جنایت ہوگئی تو اس کے مال سے جزاء دینا لازم نہیں ہوگا۔

(۲) دیگر آئمہ کے نزدیک بعض صورتوں میں بچہ کے ولی پر جزا واجب ہوگی اور بعض صورتوں میں بچہ پر واجب ہوگی اور بعض صورتوں میں کسی پر واجب نہ ہوگی۔ اسکی تفصیل مغنی، بدایہ المجتہد وغیرہ میں ملاحظہ ہو، پھر اگر بچہ نے قبل ابلوغ احرام باندھا لیکن قبل وقوف عرفہ وہ بالغ ہو گیا اور حج بھی مکمل کر لیا اسوقت عند الحنفیہ حج مستقلاً دوبارہ ادا کرنا ہوگا عند الشافعیہ یہ حج کافی ہو جائیگا، ہاں اگر وہ پچھلا احرام ختم کر دے اور دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کر لے تو عند الحنفیہ بھی یہ حج کافی ہو جائیگا یہ بحث بسوط السرخسی ۱۷۳ میں ملاحظہ ہو۔

الحج عن الشيخ الكبير والتميت : عنه (ابن عباسؓ) قوله:

ادركت ابي شيخا كبيرا افاحج عنه قال نعم.

تشریح: شاید اس عورت کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میرے باپ پر بوڑھاپے میں حج فرض ہوا ہے بایں سبب کہ وہ بوڑھا پائے میں مسلمان ہوا ہے اور اسکے پاس اتنا مال ہے کہ جسکی وجہ سے اس پر حج فرض ہو جاتا ہے لیکن وہ اتنا کمزور ہے کہ وہ سواری پر بھی بیٹھ نہیں سکتا تو کیا میں اسکی طرف سے نیابتہ حج کر لوں؟ آپؐ نے اسکے جواب میں فرمایا ہاں! اسکی طرف سے حج کر لو۔

اختلاف مذاہب: اس حدیث کے تحت تین اختلافی مسائل ہیں۔

(۱) مسئلہ: جو شیخ کبیر راحلہ پر نہیں ٹھہر سکتا ہے اگر اس کو اسی حالت میں مال حاصل ہوا ہو تو اس پر حج واجب ہونے اور نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے (۱) امام شافعیؒ، ابو حنیفہؒ، روایت الحسن بن زیاد، صاحبین، اور بقول ابن حمام اکثر مشائخ کے نزدیک اس پر حج واجب ہے وہ خود حج کرے یا حج بدل کر اویے یا وصیت کرے (۲) نہایہ میں ہے کہ بعض مشائخ کے نزدیک ایسے شیخ کبیر پر حج واجب نہیں اور حج کرنا اور وصیت کرنا بھی واجب نہیں اور ابن عابدینؒ نے نقل کیا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک مقعد، مغلوج، شیخ کبیر لا یثبت علی الراحلة، واعمی وان وجد قائدا، محبوب و خائف من سلطان پر حج واجب نہیں ہے اور ظاہر حدیث الباب سے صاحبین کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

(۲) مسئلہ: حج عن الغیر کے متعلق اختلاف (۱) امام مالکؒ کے نزدیک کوئی

آدمی کسی کے جانب سے حج نہیں کر سکتا ہے، ہاں وہ میت جو بحالت حیات فرض حج ادا نہیں کیا اس کی جانب سے دوسرا آدمی حج کر سکتا ہے کیونکہ بعد الموت اس کیلئے حج کی ادائیگی ناممکن ہو گیا ہے یہ لیث بن سعد اور حسن بن صالح کا مذہب ہے (۲) ابراہیم غنیؒ کے نزدیک مطلقا حج عن الغیر جائز نہیں یہ امام مالکؒ کے ایک روایت ہے (۳) امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسلمیؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک دوسرے کی جانب سے حج کرنا جائز ہے۔

دلائل: (۱) حدیث الباب (۲) عبادات تین قسم پر ہے۔ مالہ، محضہ: کما لزکوة

تجسری فیہا النيابة فی حالتی الاختیار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب.

بدینہ محضہ: کا لصلاۃ لاتجرى فیہا النیابة بحال سواء کان فی حال الصحة او المرض لان المقصود فهو اتعاب النفس مرکب من المال والبدن: کا لحج تجرى فیہ النیابة عند العجز ولا تجرى عند القدرة - اور حج نفل میں عند القدرة بھی نائب بنانا جائز ہے لان باب النفل أوسع -

(۳) مسئلہ: اگر کسی نے خود حج نہیں کیا ہے تو اسکے لئے حج عن الغیر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے (۱) امام شافعیؒ اوزاعیؒ، احنافؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) امام اعظم ابوحنیفہؒ، احمدؒ (۳) روایت کے نزدیک جائز ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک جواز مع الکراہۃ التزہیۃ لان مراعاة الخلاف مستحبة، دلیل احناف: حدیث الباب، دلیل شافعی: عن ابن عباس ان النبی ﷺ رای رجلا یلبی عن شبرمة فقال احججت عن نفسك فقال لا قال هذه عن نفسك ثم احجج عن شبرمة۔

جواب: حنفیہ کی حدیث مرفوع ہے اور شوافع کی حدیث بقول ابن ہمام موقوف ہے اور مرفوع موقوف پر مقدم اور رائج ہوتی ہے لہذا اندہب حنفیہ رائج ہے قال الشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر هذا الحديث مضطرب فی وقفہ علی ابن عباس ورفعه وعنہ قتادة ونسب الیہ تدلیس فلا تقبل عنہ ولو سلم فحاصله امر بان یبدأ بالحج عن نفسه وهو یحتمل النذب فیحمل علیہ بدلیل وهو اطلاقہ علیہ السلام قوله للحنتمیة: حجی عن اییک من غیر استخبارہا عن حجھا لنفسھا قبل ذلک وترى الاستفصال فی وقائع الاحوال ینزل منزلة عموم الخطاب فیفید جوازه عن الغیر مطلقا وحديث شبرمة یفید استحباب تقدیم حجة نفسه وبذلک یحصل الجمع (راجع فتح الملمہم ۳/۳۶۹، ۳۷۲)

لڑکیوں کو یوشنی پڑھوانے کا حکم: عنہ (ابن عباسؓ) قال قال رسول اللہ ﷺ لا یخلون رجل بامرأة - ”کوئی شخص عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے یعنی اجنبی مرد وعورت کسی جگہ تنہا جمع نہ ہوں“ اس ممانعت میں تمام نامحرم مرد وعورت شامل ہیں خواہ پیر ہو یا استاذ، ماموں ہو یا خالو، دیور، یا بہن کا داماد، پچازاد، بہن ہو یا خالہ زاد، بہن وغیرہ۔ لہذا جو پیر مریدی کے سامنے بے محابا جاتے ہیں یا عورتیں اسکے سامنے آنے سے روکتے نہیں وہ اس شعر کے صدق ہے - - کار شیطان کی کند نامش ولی ☆ گرو لی این استاعت بولی

اسکول، کالج، یونیورسٹی، اور مدارس جہاں عورتوں کو سامنے رکھ کر پڑھایا جاتا ہے اس طرح ماسٹر اور
سے لڑکیوں کو بیوقوفی پر موعوانے کا جو دستور اکثر مالک میں ہے وہ سب اس ممانعت میں داخل
ہیں اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت شیا طین کو ارتکاب معاصی پر ابھارنے کا موقع مل جاتا ہے
چنانچہ دوسری روایت میں ہے الاکان انہما الشیطان اس قسم کی بے پردگی عویانی اور فحاشی نے
تمام عالم اسلام کو برباد کر دیا نفوذ باللہ من شر ذلک قالہ تعالیٰ وما ابدری نفسی ان النفس لامارۃ
بالسوء یہ بعض مفسرین کے نزدیک یوسفؑ کا کلام ہے جو مضموم ہے اب ہم جیسے نفس امارہ والے
کیلئے کیسا حکم ہونا چاہئے

عورت کا بغیر محرم حج کرنے کا مسئلہ فیلسا ولا تسافرن امرأۃ الا ومعہا محرم ہر گز کوئی
عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے محرم سے مراد وہ رشتہ دار جس کے ساتھ نکاح ابدی طور پر حرام ہو خواہ
فرابت کے لحاظ سے ہو یا رضاعت یا سسرال کے لحاظ سے بشرطیکہ محرم عاقل و بالغ ہو اور جو کسی کو فحاشی
نہ ہو علاوہ شرعی لکھتے ہیں ایک دن کے مسافت کیلئے بھی بغیر شوہر و محرم عورت کا نکاح مکروہ ہے چنانچہ
بخاری، مسلم کی دوسری حدیث لایحل لامرأۃ تو من باطلہ والیوم الاخران نسا فرمسیتۃ یومہ
ولیلۃ الامع ذی رحم محرم علیہا اس پر ردالہ ہے۔ عورت کا بغیر خاوند و محرم کے حج کیلئے
جانے کے متعلق اختلاف ہے مذاہب مالک، احمد، شافعی، حنفی، حجازی کے سفر میں خاوند اور محرم
کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ (۲) شافعی کے نزدیک بھی یہ اعتبار نہیں ہاں عورت کو اگر ثقہ عورتیں ملی ہیں تو
اسکے لئے حج لازم ہے (۳) احناف کے نزدیک انکی عدم وجودگی میں حج کی ادافرض ہی نہیں ہوگی
دلیل مالک و احمد وہ ہجرت پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ فرض ہجرت میں خاوند اور محرم کا شرط نہیں
دلیل شافعی قوله تعالیٰ واللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہم سبیلاً یہ خطاب
مرد و عورت دونوں کو شامل ہے نیز ثقہ عورتوں کی رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے

دلائل احناف (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہما علیہ السلام قال الا لا یجزل مرأۃ
الا ومعہا محرم (۳) قال علیہ السلام لایحل لامرأۃ تو من باطلہ والیوم الاخران نسا فرمسیتۃ
سفر ابیكون ثلاثة ايام فصاعداً الا ومعہا ابوها او ابنها او زوجہا او اخوها او محرم منها
جوابات (۱) فرض ہجرت میں خاوند اور محرم کا شرط نہ ہونا یہ تو عند مالک والحنابلہ ہے لہذا
یہ دلیل کس طرح ہو (۲) اور آیت مذکورہ اس عورت کو شامل نہیں کرتا ہے جس کے ساتھ محرم یا شوہر

ہو کیونکہ عورت کو بوزن ملے گی ہر وقت مردوں کی طرف محتاج ہے اور اس کو بکڑنا بغیر زوج و محرم کے جائز نہیں لہذا ایسے علاوہ عورت کو استطاعت حاصل نہیں ہو سکتی (۳) بغیر محرم کے عورت پر فتنہ کا اندیشہ ہے اور جب عورتیں چند ہو جائیں گی اس وقت فتنہ میں اضافہ ہی ہو گا کیونکہ وہ ناقصات عقل بھی ہیں اور ناقصات دین بھی ہاں اگر عورت اور مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو عورت

کو بغیر محرم کے حج کو جائز نہیں ہے کیونکہ شریعت نے مادیوں (غیر بغیر محرم کے حج کیلئے جانے کی اجازت دی ہے بلکہ قال صاحب الہدایۃ لیکن فتویٰ علامہ شامی کے قول پر ہے کہ اگر کثرت انفاضا و الزمان بغیر احرام میقات کا تجاوز کرنا جائز نہیں حدیث عن ابن عباسؓ قال دقت رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... لمن کان بربدا الحج والعمرة عمرہ کے لغوی معنی زیارت ہے

اختلاف مذاہب (۱) شافعیؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک آفاقی کے واسطے صرف حج و عمرہ کے ارادہ سے میقات کا تجاوز کرنے کیلئے احرام ضروری ہے ورنہ ضروری نہیں (۲) ثوریؒ، مالکؒ (۳) روایت احناف کے نزدیک آفاقی کیلئے مطلقاً بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں خواہ تجارت کیلئے جا رہا ہو بشرطیکہ دخول مکہ کا ارادہ ہو دلائل شوافع (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں لمن کان بربدا الحج والعمرة کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوا کہ جس کا یہ ارادہ نہ ہو اس کا یہ حکم نہیں (۲) رسول صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے کیونکہ اس موقع پر آپ کا ارادہ حج و عمرہ نہ تھا بلکہ مکہ کو فتح کرنے کا ارادہ تھا۔ دلائل احناف وغیرہ (۱) عن ابن عباسؓ قال

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لا یجاوز المیقات احد الا محرماً (مضغہ) (۲)

(۲) احرام باندھنا اس بقعہ شریف کی تعظیم کیلئے ہے اور تعظیم حرم سب پر واجب ہے خواہ حج و عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا تجارت وغیرہ کا

جوابات (۱) شوافع نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں (۲) حدیث

الباب غیر حج و عمرہ سے ساکت ہے اور یہ روایت ابن عباسؓ کی وجہ سے ناطق ہے اور ناطق ساکت سے راجع ہوتا ہے (۳) حدیث فتح مکہ کا جواب یہ ہے کہ آپؐ کی خصوصیات میں سے ہے یہ خصوصیت بھی تھوڑی دیر کیلئے تھی چنانچہ خود آپؐ نے خطبہ میں فرمایا ہے انہا لم یحل لہم التحلل ولا التحلل

لاحد بعدی وانما احدث فی ساعۃ من نہار ثمر عادت حراما الی یوم القیامۃ — لہذا اس سے عام اوقات میں بغیر احرام دخول پر استدلال صحیح نہ ہو گا۔

انحضرت ص کے عمر وں کی تعداد مع دفع تعارض | حدیث: عن انس قال اعتمر رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أربع عمر | انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمر کہتے تھے اس کے متعلق صحابہ کرام کے اقوال میں اختلاف ہے انس رضی اللہ عنہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کئے ہیں اول دوشنبہ یکم ذیقعدہ ۶ھ میں صلح حدیبیہ کا عمرہ لیکن گذر کے روکنے کی وجہ سے آپ کبھدی، نحر کر کے اور حلق کر اگر حلال ہونا پڑا اس کو بھی نیت و ارادہ کی وجہ سے عمرہ شمار کیا گیا دوسرا ۷ھ ذیقعدہ میں کیا اس کو عمرہ القضا کہتے ہیں (یسا عمرہ جو نہ جو آپ نے غزوہ ٔینس اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہو کر ۸ھ ذیقعدہ میں کیا جو تھا ۸ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ کیا اور اس کا احرام ذیقعدہ میں باندھا تھا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہیں کا ذکر ہے اور برابر کی روایت میں دو کا ذکر ہے

وجوہ لا تطبیق (۱) ابوہریرہ رضی اللہ عنہ پر عمرہ جو نہ نہ تھی تھا کیونکہ ایک روز بعد نماز عشاء آپ نے عمرہ کیا اور اس رات میں واپس آئے اور جو نہ میں نماز فجر پڑھی اس لئے اس پر ہر یک واقف نہیں ہوا لہذا ابوہریرہ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا (۲) قاضی عیاض نے لکھا ہے کہ انحضرت ص نے حج افراد کیا تھا اس لئے تین عمرے ہوئے نو کوئی نے اس کو رد کر دیا کہ آپ نے حج قرآن کیا تھا جو روایات کثیرہ صحیحہ مشہورہ سے ثابت ہے لہذا یہ وجہ تطبیق باطل ہے (۳) اور برابر ذیقعدہ والے عمرے بیان کر رہے تھے اور حجۃ الوداع میں جو عمرہ کیا وہ چونکہ ذی الحجہ میں تھا اس کو شمار نہیں کیا اور صلح حدیبیہ کے عمرہ کو بھی ذکر نہیں کیا کیونکہ اس وقت حقیقتہً عمرہ ادا نہیں فرمایا لہذا کوئی تعارض نہیں

اشکال | ابو داؤد میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے کہ ایک عمرہ شوال میں کیا اور حدیث الباب میں ہے کہ عائشہ نے ذی القعدہ **جواب** | ابن القیم نے کہا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ جو نہ کے متعلق شوال اس لئے فرمایا کہ اس کیلئے حضرت کی روانگی شوال میں ہوا تھا لیکن احرام چونکہ ذیقعدہ میں باندھا اس حیثیت سے دوسرے حضرات نے ذیقعدہ کا ذکر کیا

حدیث: عن ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تابعوا بین الحج والعمرة حج اور عمرہ ایک ساتھ کرو اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ قرآن کرو یہ حج کی سب سے افضل قسم ہے یا اس سے متمتع مراد ہے کہ پہلے عمرہ کرے پھر اسی سفر میں حج کیا جائے اکثاف حج فرض پر اکثاف نہ کیا جائے بلکہ بار بار حج اور عمرہ کرتے رہنا چاہئے کیونکہ اس کا اجر بہت بڑا ہے۔

پھر عمرہ کے وجوب و سنت کے متعلق اختلاف ہے مذاہب (۱) شافعی، احمد، ابو حنیفہ (۲) فی روایت (۳) نوری، اوزاعی وغیرہم کے نزدیک عمرہ واجب ہے (۴) احناف (۵) قول راجح اور مالک کے نزدیک عمرہ میں ایک مرتبہ سنت مکتدہ ہے (بدائع)

دلائل شافعی و احمد وغیرہ (۱) قوله تعالى واتوا الحج والعمرة لله يهاا صيف امر مسلم ووجوب ہے۔ (۲) عن زید بن ثابت ؓ انه عليه السلام قال ان الحج والعمرة فريضة (دارقطنی) دلائل احناف ومالک (۳) عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة اوجبة هي قال لا وان يعتمر اها افضل (ترمذی) اشکال یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اسکا ایک راوی حجاج بن ارطاة ہے جسکو دارقطنی نے ضعیف قرار دیا جوابات (الف) ترمذی نے اسکو صحیح حسن قرار دیا (ب) ابن الہمام نے کہا وہ حسن کے درجہ سے گرے ہوئے نہیں ہیں اور حدیث حسن بالاتفاق معتبر ہوتی ہے (ج) اسی حدیث کو ابوہریرہ اور ابن عمر ؓ بھی روایت کرتے ہیں (د) اہر ابن ہریرہ بھی جابر ؓ سے اسکو روایت کیا ہے (۴) عن ابی ہریرة رضي مرفوعا الحج جهاد والعمرة تطوع (اخرجہ ابن القانع)

(۵) عن ابن مسعود رضي الحج فريضة والعمرة تطوع (ابن ابی شیبہ) جوابات (۱) قرآن فی الذکر سے قرآن فی الحکم ثابت نہیں ہوتا (۲) مطلب یہ ہے کہ حج اور عمرہ شروع کرنے کے بعد واجب ہوتا ہے پس اتمام کرنا ضروری ہے لہذا اسکی مطلق وجوب ثابت نہیں ہوتا (۳) تعارض دلائل کی وجہ سے شک پیدا ہو گیا اور شک سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ (۴) اور حدیث زید بن ثابت ؓ فہو موقوف ہے لہذا موقوفات کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ واضح رہے کہ لام اعظم کے نزدیک یوم عرفہ، یوم النحر اور یام تشریق کے گیارہویں، بارہویں، تیرہویں تاریخ میں عمرہ مکروہ ہے اسکے علاوہ دوسرے دنوں میں تکبیر عمرہ مستحب ہے، مالک، حسن بصری ؓ اور ابن سیرین وغیرہم کے نزدیک سال میں ایک بار نذرہ مکروہ ہے (۵) اوجز المسالك ص ۳۹ رد المحتار علی الدر المختار ص ۱۵۱)

بَابُ الْاِحْرَامِ وَالتَّلْبِيَةِ

احرام کے معنی لغتِ حرمت میں داخل ہونا حرام کر دینا اور اصطلاحاً اپنے اوپر مباحات کو حرام کرنا تاکہ عبادت حج ادا کیا جائے چنانچہ حج کرنے والے پر کئی چیزیں حرام ہو جاتی ہیں اور

التلبیۃ بم لیک کہنا حدیث: عن عائشۃ ؓ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم لاحرامہ احرام باندھنے کے بعد بالاتفاق خوشبو کا استعمال اور رنگ جو زیب زینت کیلئے ہوتا ہے ممنوع ہے لیکن خوشبو اگر احرام سے پہلے لگائی جائے اور اسکا اثر احرام کے بعد باقی رہے یہ جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

ہذا اھب (۱) مالک، محمد، شافعی (۲) (فے رفاۃ) اور ابن حزم کے نزدیک اثر باقی رہ جانے سے مکروہ ہوگا (۳) ابو حنیفہ، احمد، ابو یوسف شافعی (۴) (فے روایہ صحیحہ) کے نزدیک اثر باقی رہنے سے کوئی حرج نہیں ہے دلائل مالک و محمد (۵) (۱) عن یعلیٰ بن امیۃ قال

انی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل متضمج بطیب فقال اما الطیب الذی بکفہ فاغسلہ ثلاث مرات (صحیحین) یہاں خوشبو کو تین مرتبہ دھونے کا حکم فرمایا تاکہ اسکا اثر باقی نہ رہے (۲) اثر باقی رہنے کی صورت میں احرام باندھنے کے بعد بھی خوشبو سے نفع اٹھانے والا ہوگا حالانکہ بعد الاحرام خوشبو سے نفع اٹھانا حرام ہے

دلائل ابو حنیفہ و احمد و غیرہما (۱) حدیث الباب کیونکہ اس میں بطیب فیہ مسکت کلفی انظر الخ و یصی الطیب فی مفارق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ احرام باندھنے کے بعد خوشبو کی چمک اور اثر باقی رہا (۲) ممنوع تو بعد احرام خوشبو کا استعمال ہے اور خوشبو پہلے سے لگی ہو اس سے نفع اٹھانا تو ممنوع نہیں اور باقی ماندہ خوشبو تو اس محرم کا تابع ہے اور تابع کیلئے کوئی حکم نہیں ہوتا لہذا یہ بمنزلة عدم کی ہوگی

جوابات | اس شخص نے عرفان کا لاہوا خوشبو لگایا تھا حالانکہ وہ مردوں کیلئے

جائز نہیں اس لئے غسل کا حکم دیا (۳) وہ حدیث عائشہ کی حدیث سے منسوخ ہے

محرم کا خوشبو دار صابن اور شمنیو کا استعمال محرم کا خوشبو دار صابن اور شمنیو

سے بلا عذر غسل کرنے پر دم واجب ہونا چاہئے اور اگر عذر ہو صدقہ دینا واجب ہے

دلیل چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں کہ اگر محرم نے اپنے سر اور ڈاڑھی کو خطمی (خوشبودار
 جہی ہوئی) سے دھویا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر دم واجب ہے کیونکہ خطمی کی پورہ ہوتی ہے
 ہر چند کہ اتنی ابھی نہیں ہوتی اور یہ جوڑوں کو بھی مار ڈالتی ہے ان دو وجہوں سے محرم کی جنابت کامل
 ہو گئی (مبسوط ص ۱۷۳) اب خطمی کے استعمال سے وجوب دم کی جو وجوہات بیان کی گئی وہ خوشبودار
 صابن اور شیمپو میں بھی موجود ہے لہذا بلا عذر استعمال سے دم واجب ہے

حدیث: عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَنْ لَبَسَ الْهَلَالَ تَغْتَبِقُ

يَهْلُ | يَهْلُ مِنَ الْهَلَالِ هُوَ دَفْعُ الصَّوْتِ عِنْدَ رُؤْيَا الْهَلَالِ بِقَوْلِهِ: الْهَلَالُ الْهَلَالُ،
 یعنی نیا چاند دیکھ کر چاند چاند کھکر آواز بلند کرنا مجازاً چلانا شور مچانا لہذا اہل الملبس سے مراد تلبیہ
 پڑھنے والا بلند آواز سے تلبیہ پڑھنا ہے تلبیہ کے معنی گوند یا مہندی یا اور کوئی چیز بال میں لپیٹ دینا
 تاکہ بال آپس میں یکجا رہیں اور چپک جائیں اور گرد و غبار اندر نہ جائیں اور جوڑوں سے محفوظ رہیں
 اختلاف مذاہب (۱) شافعی کے نزدیک محرم کیلئے تلبیہ جائز ہے (۲) احناف کے نزدیک یہ جائز
 نہیں دلیل شافعی حدیث الباب ہے دلیل احناف اسکی تفسیر الراس ہو جاتا ہے جو محرم
 کیلئے ممنوع ہے اور یہ تلبیہ اگر بطریق سے ہو تو دم لازم ہے ورنہ ایک دم

جواب حدیث الباب میں تلبیہ سے معنی لغوی جمع کر لینا مراد ہے یعنی بال کو ایسا یکجا کر کے
 رکھا کہ منتشر نہ ہو کئی چیز لپیٹ کر چپکا نام اد نہیں تاکہ احادیث منع تفسیر کے مخالف نہ ہو

قوله يقول لبيك اللهم لبيك لا تشرب | ایک اصل میں یوں تھا اب لک لہا بین

یعنی ابابا بعد الباب "میں تیری اطاعت پر ہمیشہ کیلئے قائم ہوں" یا میں تیری پکار کو قبول کرتے ہوئے
 تیری خدمت میں بار بار حاضر ہوں یا میری توجہ اور مقصد تیری ہی طرف ہے "میں تیرا قرب طلب کرتا
 ہوں کیونکہ الباب کے معنی مقیم ہونا اجابت، مواجہت اور قرب کے ہیں (فتح الباری) ایک کلمہ
 مختصر حاضر جناب (مصباح) چنانچہ ابراہیمؒ نے تعمیر کعبہ کے بعد حق تعالیٰ کے حکم آواز دی
 تھیں کہ "عباد اللہ تعالوا الی بیت اللہ" حاجیوں اس پکار کا جواب دیتا ہوا جاتا ہے، حاضر

جناب (مرقات) واضح رہے کہ احرام کی حقیقت عند الاحناف صرف نیت قلب نہیں
 بلکہ اسکے ساتھ تلبیہ یا ایسا کوئی ذکر جو تعظیم پر دلالت کرتا ہو ہونا لازمی ہے یا قرآن منع
 کی حالت میں سوق ہدی کی شکل میں فعل ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ ایک فرض کی ادائیگی کا عقد
 چنانچہ نماز میں بیکر تحریر بطرح ضروری ہے یہاں بھی تلبیہ وغیرہ ضروری ہے کہ اگر اس تلبیہ کے چار مقامات پر وقف کرنا سنو

نبیؐ کے موضوع احرام کے متعلق اختلاف

حدیث ۲۔ عن ابن عمرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

إذا أدخل رجله في الفخذ واستوت به ناقته قائمة أهل من عند مسجد
ذی الحلیفۃ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع میں احرام وتلبیہ کے موضوع کی
تعیین میں روایات مختلف ہیں، زائرِ بکت حدیث سے معلوم ہوا کہ مسجد ذی الحلیفہ (بیر علی)
سے احرام باندھا اور جابرؓ کی روایت میں ہے فلما أتى البداء أحرم (ترمذی، بخاری)
اور انسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ مسجد سے خارج ہونے کے بعد سواری پر سوار ہو کر احرام
باندھا، اور ابن عباسؓ کی روایت میں ہے فلما صلی (النبیؐ) فی مسجدہ بذي
الحلیفۃ رکعتہ اوجب فی مجلسہ فأهل بالحج حين فرغ من رکعتہ
(أبو داود ص ۲۷۲ مطبع مجتبائی) و فی روایۃ ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم أهل فی دہن الصلوة (نسائی) فقہاء فرماتے ہیں یہ سب صورتیں جائز
ہیں لیکن افضلیت میں اختلاف ہے،

مذہب (۱) شافعی، اور زاعی، اور عطاءؓ کے نزدیک مقام بیداء سے احرام باندھنا
افضل ہے (کما فی روایۃ جابرؓ) (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک
مصلیٰ ہی میں احرام باندھنا افضل ہے (کما مر فی روایۃ ابن عباسؓ)

روایات کے مابین تطبیق (۱) حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ دراصل نبیؐ نے ان تمام مقامات
پر تلبیہ پڑھا تھا لہذا جس جہاں آپ کا تلبیہ سن لیا اسی طرح روایت کر دیا، قال ابن
عباسؓ و أیم اللہ لقد أوجب فی مصلوہ وأهل حين استقلت به ناقته
وأهل حين علا علی شرف البیداء الخ (أبو داود ص ۲۷۲، مطبع مجتبائی)

ابن عباسؓ فرماتے ہیں اور قسم بخدا آپؐ نے احرام کی نیت اس جگہ سے کی تھی جہاں
آپؐ (دورِ رکعت) نماز پڑھی تھی اور اونٹنی پر سوار ہو کر بھی تلبیہ پڑھا اور شرف
البیداء پر بھی،

وجوہ ترجیح مذہب احناف | ابن عباسؓ کی روایت کو چند وجوہ سے ترجیح ہے ایک تو اسلئے
کہ یہ روایت مفصل ہے اور اس میں لوگوں کے مفالط کی وجہ بیان کر دی گئی اور ثبوت زیادت

ابن اسحقؒ سے روایت کیا ہے (کما فی روایۃ ابی داؤد) اور طحاویؒ نے اسکو اپنی حرب سے روایت کیا ہے (طحاوی ص ۳۳) لہذا متعدد طرق سے اسکو تقویت حاصل ہو گئی گو علامہ نوویؒ نے خصیف کو ضعیف کہا لیکن وجہ ضعف بیان نہیں کی اسلئے یہ جرح مقبول نہیں، نیز یحییٰ بن معینؒ ابو حاتمؒ اور ابوزر عہؒ وغیرہ سے خصیف کی توثیق منقول ہے، اور ابوداؤدؒ اس حدیث کو ذکر کھنے کے بعد سکوت اختیار فرمانا یہ حدیث کم از کم حسن ہو سکی دلیل ہے (معارف السنن ص ۱۷۷ التعلیق ص ۱۷۷ وغیرہما) اقسام حج اور آنحضرتؐ کا حج

حدیث ۱- عن ابن عمرؓ قال تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

فی حجة الوداع .. حج تین قسم پر ہے افراد، تمتع، قرآن، افراد کہا جاتا ہے کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھنا، تمتع کہا جاتا ہے کہ اشہر حج میں اول عمرہ کر کے احرام کھول دینا پھر حج کے احرام باندھ لینا پھر اسکی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے کہ جنس اپنے ساتھ ہدی نہیں چلایا ہے، دوسرا یہ ہے کہ ہدی چلایا ہے، پہلی قسم میں عمرہ کے بعد حلال ہو جاتا ہے پھر دوبارہ حج کیلئے احرام باندھنا ہوتا ہے اور دوسری قسم میں افعال عمرہ کے بعد تمتع حلال نہیں ہوتا ہے،

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں حج و عمرہ کے مابین اپنے وطن میں الہام صحیح کے بغیر ایک سفر میں دونوں عبادتوں کو ادا کر کے نفع اٹھانے کا نام تمتع ہے، الہام کے معنی لغوی اترنا، شرعاً الہام صحیح سے مراد یہ ہے کہ بغیر احرام اترنا بناءً علیہ اگر کوئی شخص عمرہ سے حلال ہو کر وطن میں آیا ہو اسکو تمتع نہیں کہا جائیگا، ہاں اگر حالت احرام میں وطن میں آیا ہو اسکو تمتع کہا جائیگا کیونکہ اسکا الہام غیر صحیح ہے لہذا بغیر احرام وطن میں آنا الہام صحیح ہے اور مع الاحرام آنا یہ الہام غیر صحیح ہے، قرآن کہا جاتا ہے حج و عمرہ دونوں کی نیت سے احرام باندھنا اور عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد بتدریج احرام پر قائم رہنا اور حج سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھولنا تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے البتہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے،

مذاہب (۱) شافعیؒ اور مالکیؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قرآن

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں مالکؒ کے نزدیک تمتع افضل ہے، (۲) احمدؒ کے نزدیک بغیر سوق ہدی تمتع سب سے افضل ہے پھر افراد پھر قرآن، (۳) ابوحنیفہؒ، ثوریؒ، اسحقؒ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد، یہ ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، عمرہؓ اور جابرؓ سے بھی منقول ہے

یہ اختلاف حضور ﷺ کے حج کی کیفیت کی تعیین پر مبنی ہے۔

دلائل شافعی و مالک: (۱) عن عائشة أن رسول الله ﷺ أفرد الحج (ترمذی)

وفی رواية مسلم اهل بالحج مفرداً (۲) عن ابن عمر أن النبی ﷺ أفرد الحج وافرد ابوبکر وعمر وعثمان (ترمذی) وفی رواية فاهل بالعمره ثم اهل بالحج (۳) اس طرح ابن عباس کی روایت مسلم میں (۴) اور جابر کی روایت بخاری میں ہے، الغرض افراد کے رواۃ میں سادات صحابہ کی تعداد چار ہیں۔

دلائل احمد: (۱) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج (الآية) میں صرف تمتع کا

ذکر ہے، (۲) نیز حضرت ﷺ کے تمتع ہونے کی روایات پانچ صحابہ سے مروی ہے یعنی ابن عمر، علی (صحیحین) سعد (مسلم) ابن عباس (ترمذی) عمران بن حصین (صحیحین) سے (۳) امام احمد فرماتے ہیں کہ آپ تو قارن تھے لیکن آپ کو تمتع من غیر سوق الہدی کی تمنائی چنانچہ صحیحین کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا لو استقبلت من امری ما استقبلت لما سقت الہدی الخ یعنی اس کام کا پہلے سے خیال کرتا جگا بعد میں خیال آیا تو میں ہدی روانہ نہ کرتا۔

دلائل احناف: (۱) عن انس قال سمعت رسول الله ﷺ اهل بهما لبيك

عمرة وحجاً (مسلم) (۲) عن عمران بن حصين قال ان رسول الله ﷺ جمع حجا وعمرة (مسلم) (۳) عن البراء بن عارب مرفوعاً قال فاني سقت الہدی وقرنت (ابوداؤد، نسائی) (۴) عن جابر أن النبی حج ثلاث حجج حجتين قبل ان يهاجر وحجة بعد ما هاجر ومعها عمرة (ترمذی) چونکہ اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور ﷺ نے تمتع نہیں فرمایا لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے (۵) عن انس قال سمعت النبی يقول لبيك بعمرة وحجة (ترمذی) (۶) عن ام سلمة قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول ال محمد بعمرة في حجة (طحاوی) اس طرح حج قرآن کی احادیث روایات کرنے والے صحابہ کی تعداد بیس سے زائد ہے مثلاً ابن عباس (بخاری) جابر (صحیحین) علی (ابوداؤد، نسائی) ابن عمر (مسلم) عائشہ (ابوداؤد) صبی بن معبد (ابوداؤد) سراقہ (ابوداؤد) ام سلمہ (مسند احمد) عمر (بخاری) عثمان (طحاوی) حفصہ (ابوداؤد) وغیرہ۔

روایات افراد و جمع کے جوابات: (۱) ”قولہ افرد الحج“ کے معنی فرضیت حج کے بعد آپؐ نے صرف ایک حج کیا ہے بخلاف عمرہ کے کہ آپؐ نے چار مرتبہ کیا (۲) قرآن کی نسبت آپؐ کی طرف حقیقی ہے اور افراد و جمع کی نسبت امر بالافراد بعض الصحابہ اور امر بالجمع بعض آخر ہونے کی وجہ سے مجازی ہے (۳) ابن الہمامؒ اور ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ قارن کیلئے تلبیہ تینوں طرح درست ہے تو اختلاف روایات بوجہ اختلاف سماع تلبیہ کے ہے۔

(۴) امام نوویؒ، شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ابتداءً آپؐ حج کا احرام باندھا تھا لیکن پھر عمرہ کو ساتھ ملا لیا تو ابتداء کے اعتبار سے آپؐ مفرد اور انجام کے اعتبار سے آپؐ قارن تھے اور جمع کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہوا ہے یعنی آپؐ نے ایک ہی سفر میں دو عبادتوں سے فائدہ اور نفع اٹھایا باقی رہی ”فاہل مکة بالعمرة ثم اهل بالحج“ کی روایت، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ اس ترتیب سے کہا یعنی یہاں اہلال تلبیہ کے معنی میں ہے نہ کہ احرام کے معنی ہیں، (۵) لو استقبلت من امری الحج کا جواب یہ ہے کہ ایام جاہلیت میں ایک ہی سفر میں دو احرام کے درمیان میں حلال ہو کر حج و عمرہ کرنے کو ناجائز قرار دیتے تھے اس عقیدہ کو باطل ثابت کرنے کیلئے وہ تمنا کی تھی اس کے جمع کی افضلیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں (۶) قرآن کریم میں تو جمع کے علاوہ قرآن کا بھی ذکر ہے کما قال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرة لله (الایہ) اس سے یہی مراد ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے باندھے اور حج و عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھنا یہی قرآن ہے۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) حج قرآن میں چونکہ مشقت زیادہ ہے اسلئے وہ افضل ہے لقولہ ااجرکم علی قدر نصبکم (۲) احادیث قرآن مثبت زیادت ہیں اور احادیث افراد ثانی ہیں لہذا احادیث مثبتہ مقدم ہوگی (۳) بعض احادیث میں صراحةً لفظ قرنت ہے لیکن کسی روایت میں تمتعت یا افردت کا لفظ موجود نہیں لہذا قرآن کی ترجیح ہوگی (۴) مفتاح النجاح میں لکھتے ہیں کہ امام طحاویؒ نے ثبوت حج قرآن میں ایک ہزار ورق پر مشتمل کتاب تصنیف فرمائی، یہ بات اگر صحیح ہو تو یقیناً وہ بھی وجہ ترجیح ہے (۵) افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث قولی بھی ہے اور قولی، فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے (۶) قرآن کی روایات افراد و جمع کی روایات کے مقابلہ میں زیادہ ہیں کما مرانفا لہذا اسکی ترجیح چاہیئے (۷) جن صحابہ کرام سے

افراد مروی ہے ان سے قرآن کی روایت بھی مروی ہے جیسے ابن عمرؓ اور عائشہؓ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد کی روایت مروی نہیں مثلاً حضرت انسؓ، عمران بن حصینؓ و ام سلمہؓ، براءؓ، عمر بن خطابؓ، حفصہؓ وغیرہم۔

باب قصۃ حجة الوداع

وداع بفتح الواو وکسر ہا بم رخصت کرنا، حضرت ﷺ نے حج اسلام صرف ایک ہی کیا ہے جو دس ہجری میں ہوا چونکہ حضورؐ نے اس حج میں صحابہ کرام سے وداعیہ کلمات فرمائے اور اس دنیا سے اپنے رخصت ہو چکی انکو خبر دی اسلئے اسکو حجۃ الوداع کہتے ہیں اور آپؐ نے بعثت کے بعد ہجرت سے پہلے دو سے زائد حج کئے اور یہی صحیح ہے اسلئے کہ قبل الہجرۃ حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصار مدینہ کے ساتھ آپؐ کی ملاقات ثابت ہے جن سے معلوم ہوا آپؐ نے قبل الہجرۃ دو سے زیادہ حج کئے البتہ رائج ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں (البدایہ والنہایہ ۱۰۹/۵)

محمد بن جابرؒ فقدم المدينة بشر كثير،

تشریح: حجۃ الوداع کے موقع پر حضورؐ کے ساتھ کتنے آدمی تھے اس بارے میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں نوے ہزار، اور بعض نے کہا ایک لاکھ چودہ ہزار اور بعض نے ایک لاکھ چوبیس ہزار، بعض نے کہا ایک لاکھ تیس ہزار، اور بعضوں نے اس سے بھی زائد تعداد بیان کی ہے اور یہ وہ عدد ہے جو آپؐ کے ساتھ مدینہ سے نکلے ہیں اور جو مکے میں تھے اور جو یمن سے آئے ہیں اسکے علاوہ ہیں۔

قوله، قال جابرؒ لساننوی الا الحج لساننوی العمرة ”جابرؒ کہتے ہیں کہ ہم (اس سے پہلے) حج ہی کی نیت کیا کرتے تھے اور ہم (حج کے مہینوں میں) عمرہ سے واقف بھی نہ تھے،“

تشریح: اس سفر کا اصل مقصد حج تھا اور جنہوں نے عمرہ کیا یہ حج کے تابع تھا لہذا جن روایات میں عائشہؓ وغیرہ کا معتمر ہونیکا ذکر ہے اس سے تعارض نہ ہوگا، کفار عرب اسلام سے پہلے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا سخت گناہ اور بدترین جرم سمجھتے تھے ماہ صفر سے عمرہ کو جائز مانتے تھے اس دستور کیوجہ سے صحابہؓ اس موقع پر عمرہ کی طرف دھیان بھی نہیں گیا، یا اکثر صحابہ نے صرف حج کا

احرام باندھا تھا اسلئے فرما رہے ہیں کہ ہم حج کے علاوہ اشہر حج کو فتح کر کے عمرہ بنا لینے کو نہیں جانتے تھے یہاں تک کہ ہم جب مکہ میں داخل ہوئے تو حضورؐ نے فتح الحج الی العمرہ کا حکم دیا، اسکی وضاحت سامنے آرہی ہے ۔

قوله، ثم تقدم الى مقام ابراهيم: مقام ابراہیم وہ پتھر ہے جس پر کھڑے ہو کر حضرت ابراہیمؑ کی تعمیر کرتے تھے اور اس پتھر پر حضرت خلیل اللہ کے پاؤں کے نشان بن گئے تھے جو آج تک قائم ہیں بعض نے کہا یہ وہ پتھر ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب اپنے فرزند حضرت اسماعیلؑ کو دیکھنے کیلئے مکہ آتے تھے تو اونٹ سے اس پتھر پر اترتے تھے اور جب جانے لگتے تو اسی پہر پیر رکھ کر سوار ہوتے، آنحضرتؐ طواف سے فارغ ہو کر اسی مقام ابراہیمؑ کے پیچھے دو رکعت نماز پڑھی یہ دو رکعت نماز وہاں پڑھنا افضل ہے لیکن حرم کے ہر مقام پر پڑھنا جائز ہے اس سے مولانا احمد یار خان بریلوی نے یہ مسئلہ استنباط کیا ہے کہ عین نماز میں بزرگوں کے تبرکات کی تعظیم کرنا ثواب ہے شرک نہیں جو کہ نماز میں حضور انورؐ کا خیال کرنا شرک ہے وہ دراصل حضورؐ کی اہانت کرتا ہے (مرآۃ المناجیح ۱۱۰/۴)

راقم الحروف: کے ناقص خیال میں شاید اس سے مجدد ملت حضرت اسماعیلؑ شہید بالاکوٹؒ جو حضرت مولانا سید احمد بریلویؒ کے خاص رفیق حیات تھے ان پر درکرتا ہے، تحقیقی بات تو یہ ہے کہ نماز تو اللہ ہی کیلئے پڑھا رہا ہے وہاں تو حضرتؐ پر درود بھیجتے وقت حضرتؐ کا خیال آئیگا لیکن یہ قابل یادداشت چیز ہے کہ خیال آنا ایک چیز ہے اور خیال کرنا اور دل کو اسکی طرف متوجہ کرنا اور چیز ہے جیسے زید کو بالقصد والا ارادہ دیکھنے کی صورت میں زید کے آس پاس کی چیزیں دیکھ لیتے ہیں تو زید کو دیکھنا بالذات ہے اور آس پاس کی چیزوں کو دیکھنا بالعرض ہے تو درود شریف پڑھتے وقت حضورؐ کا خیال آجانا منع نہیں کیونکہ بالذات تو اللہ تعالیٰ کا خیال اور دعیان میں مشغول ہے بالعرض حضورؐ کا خیال آیا ہے نیز اللہ تعالیٰ کے سامنے شان عبودیت کے اظہار کے وقت مثلاً قیام، رکوع، سجود میں بقصد تعظیم آنحضرتؐ کے خیال لانا شرک ہوگا گو آپؐ بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر، کے مصداق ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے مطالعہ بریلویت جلد اول

رکعتین بعد الطواف کے متعلق اختلاف: قوله، فصلی رکعتین اس

اختلاف ہے کہ یہ دو رکعات واجب ہیں یا سنت، مذاہب (۱) شافعی، مالک،

نزدیک یہ سنت ہیں (۲) ابو حنیفہؒ سے تین اقوال منقول ہیں سنت، واجب، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر طواف واجب ہو تو یہ دو رکعات بھی واجب ہے اگر طواف سنت ہو تو یہ دو رکعت سنت ہے ہاں اگر واجب بھی ہو تو ان کے نہ پڑھنے سے طواف باطل نہیں ہوتا۔

دلائل ائمہؒ: (۱) حدیث اعرابی ہے، جس میں لا الا ان تطوع ہے یعنی نماز پنجگانہ کے علاوہ تمام نمازیں تطوع ہے لہذا رکعتی الطواف بھی تطوع میں داخل ہوگی (۲) اگر یہ واجب ہوتی تو اسکے ترک سے دم واجب ہوتا کما فی سائر الواجبات، جب دم لازم نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں۔

دلائل ابو حنیفہ علی روایۃ الوجوب: (۱) قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين (ہدایہ) یہ آپؐ کا امر ہے اور امر وجوب کیلئے آتا ہے (۲) جابرؓ بیان کرتے ہیں کہ آپؐ نے ان دونوں رکعتوں کو پڑھنے کے بعد واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی (الایۃ) تلاوت فرمائی یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے (۳) ایک بار عمرؓ مکہ سے نکلنے کے بعد رکعتی الطواف پڑھنا بھول گئے جب وہ مقام ذی طویٰ پر پہنچے تو دو رکعات نماز پڑھی اور کہا یہ دو رکعت، طواف کی دو رکعتوں کے بدلہ میں ہیں، عمرؓ کا اتنا اہتمام کرنا وجوب پر دال ہے۔

جوابات: حدیث اعرابی کا جواب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اس میں تو دوسرے واجبات کا بھی ذکر نہیں مثلاً صدقہ فطر، تر و غیرہ کا، نیز وہاں فرائض اعتقادی کی نفی ہے اور رکعتی الطواف عند الاحناف بھی فرائض اعتقادی میں داخل نہیں، اور دم ایسے ترک واجب پر ہوتا ہے جو بالکل فوت ہو جائے اور رکعات طواف اگر مسجد میں نہ پڑھی جاسکیں تو خارج حرم میں بھی قبل الموت پڑھی جاسکتی ہیں اور یہ قضا نہیں ہوتیں، اسلئے فی الحال دم واجب نہیں ہوتا۔

قوله فبدا بالصفاء (س وفاق ۱۳۹۳ء، ابو داؤد ۱۳۹۵ ترمذی) ”آپؐ نے صفا سے سعی شروع کی“ یہ سعی آپؐ نے سات بار، بائیں طور کہ صفا سے مروہ تک، ایک بار مروہ سے صفا تک دوسری بار، اسکی اصل یہ ہے کہ حضرت اسماعیلؑ جب پیدا ہوا اور انکو پانی کی پیاس لگی تو انکی والدہ ہاجرہؓ پانی کی تلاش کو لگیں، جب نشیب میں پہنچیں تو حضرت اسماعیلؑ ان کی نظر سے

پوشیدہ ہو گئے تو جلد ملی کرنے کیلئے سعی کی پھر صفا اور مردہ پر چڑھ کر ان کو دیکھتی اس طرح ان دونوں کے درمیان پھرے کرتی تھیں چنانچہ یہ سعی انہیں کی سنت ہے جیسے آنحضرتؐ نے پورا کیا اب صفا اور مردہ کے درمیان چونکہ مٹی بھر گئی ہے اسلئے وہ نشیب باقی نہیں رہا البتہ وہاں نشان بنادئے گئے ہیں، تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ سعی میں صفا سے ابتدا کرنا چاہئے (کما ذکر فی حدیث الباب) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مردہ سے ابتدا کریگا تو وہ بالا جماع معتبر نہ ہوگا کیونکہ ابتداء بالصفا واجب ہونا صحیح قول ہے۔

سعی بین الصفا والمردہ کی شرعی حیثیت: مذاہب: (۱) شافعی، مالکؒ اور احمدؒ
(فی روایت) کے نزدیک سعی بین الصفا والمردہ رکن ہے اسکے بغیر حج پورا نہ ہوگا (۲) ابوحنیفہؒ، ثوریؒ اور مالکؒ (فی روایت) کے نزدیک واجب ہے اگر کوئی بھول کر چھوڑ دے تو اس پر ترک واجب کیوجہ سے دم واجب ہے (۳) ابن عباسؓ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ اور احمدؒ فی روایت کے نزدیک یہ سنت اور مستحب ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن ابن عمرؓ وعائشةؓ انه عليه السلام استقبل الناس في المسعى وقال يا ايها الناس اسمعوا فان الله قد كتب عليكم السعي (احمد، تہذیبی)

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما، گناہ کی نفی
سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے لیکن یہ شعار اللہ ہے اور اس سعی پر حضور اکرمؐ اور حضرات صحابہؓ کی مواظبت پائی گئی لہذا اسکو واجب قرار دیا گیا (۲) نیز فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے اور سعی کے متعلق کوئی دلیل قطعی نہیں۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلاثہ کی نقل کردہ حدیث کی سند متکلم فیہ ہے (۲) نیز ہر مقام میں لفظ کتب سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی (۳) نیز یہ خبر واحد ہے جو بالا جماع ظنی ہے لہذا اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی (۴) واجب کی ادائیگی کے بغیر بھی حج ادا ہو جاتا ہے باطل نہیں ہوتا، ہاں ناقص رہتا ہے لہذا واجب قرار دینے سے حدیث و قرآن سب پر عمل ہوتا ہے۔

فحج کا مسئلہ: قوله، وقال دخلت العمرة في الحج مرتين لابل لا بدابد،، اور
حضرتؐ نے فرمایا عمرہ حج میں داخل ہو گیا ہے آپؐ نے یہ بات دو مرتبہ کہی اور پھر فرمایا ”نہیں! یہ حکم

خاص طور پر اسی سال کیلئے نہیں ہے بلکہ ہمیشہ کیلئے (کہ حج کے مہینوں میں عمرہ جائز ہے)
تشریح: ایام جاہلیت میں یہ ایک باطل عقیدہ تھا کہ اشرف حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں بلکہ گناہ
 کبیرہ ہے، اسکو باطل کرنے کیلئے آپؐ نے یہ فرمایا اور حج کو فتح کرنا عمرہ کرنا حکم دیا۔

مسئلہ خلافت: مذہب: (۱) احمد اور اصحاب طواہر کے نزدیک محرم ہج کیلئے یہ جائز
 ہے کہ عمرہ کر کے حج کے احرام کو توڑ دے یعنی فتح الحج ہمیشہ کیلئے جائز ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور
 شافعیؒ کے نزدیک محرم ہج عمرہ کر کے احرام حج کو فتح کرنا حجۃ الوداع کیساتھ خاص تھا یہ بعد
 والوں کیلئے جائز نہیں، دلیل حناہلیہ: حدیث الباب -

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن بلال بن الحارث عن امیۃ قال قلت یا رسول اللہ
 ارأیت فسخ الحج بالعمرة لنا خاصة ام للناس عامة فقال ﷺ بل لنا خاصة (ابوداؤد)
 (۲) عن ابی ذر قال کانت المتعة (ای الفسخ فی الحج) لاصحاب محمد ﷺ
 خاصة (ابوداؤد، نسائی) (۳) عن عثمان انه سئل عن متعة الحج فقال کانت لنا
 لیست لکم (ابوداؤد) ۱ روایات سے واضح ہوا کہ فتح الحج الی العمرہ صرف حجۃ الوداع کے
 ساتھ خاص تھا اور یہ رسم جاہلیت کو توڑنے کیلئے تھا جواب: روایات مذکورہ کے قرینے سے لا بد کا
 مطلب یہ ہے کہ ایام حج میں عمرے ادا کرنا قیامت جائز ہے اس سے فتح الحج الی العمرہ مراد نہیں

قولہ: حتی اتی المزدلفة فصلی بہا المغرب والعشاء باذان
 واحد واقامتین اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مزدلفہ پہنچ کر مغرب وعشاء کی
 نمازیں ایک اذان اور دو اقامت سے پڑھیں جس طرح آپؐ نے عرفات میں ظہر وعصر کی نماز
 ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ پڑھی تھی، ان دونوں مقام میں جمع بین الصلوٰتین کرنا مقصد
 یہ ہے کہ وقوف عرفہ کیلئے پورا وقت مل جائے اور یہ بھی معلوم ہوجائے کہ اسی دن وقوف عرفہ نماز
 سے بھی افضل ہے عرفہ میں جمع تقدیم ہے کہ عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے اور عصر کے وقت
 پڑھنے سے صحیح نہیں ہوگی اور مزدلفہ میں جمع تاخیر ہے کہ مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے
 اور ہر جمع کیلئے امام اعظمؒ کے نزدیک چند شرائط ہیں:-

جمع عصرین کیلئے چھ شرائط ہیں (۱) احرام (۲) وکونہ فی العرقاۃ (۳) امام یا اس کا نائب کا حاضر ہونا (۴) تقدیم الظہر علی العصر (۵) یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت ہونا (۶) دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، اور جمع عشاءین کیلئے چار شرط ہیں (۱) الاحرام (۲) وکونہ فی الحرمہ وکونہ فی لیلة النحر (۳) تقدیم الوقوف بعرفة (۴) والوقت وهو العشاء، امام ہونا اور جماعت ہونا شرط نہیں۔

ثم ههنا مسألة خلافة اخرى: ان الجمع بين الظهرين بعرفة والجمع بين العشاءين بمزدلفة هل هما باذان واحد واقامة واحدة او غير ذلك فالاقوال في الاولى ثلاثة وفي الثانية ستة فالثلاثة الاولى في الاولى، الاولى اداء هما باذان واحد واقامتين واليه ذهب ابو حنيفة والثوري والشافعي واحمد في رواية ومالك في رواية. والقول الثاني: باقامتين من غير اذان وهو مذهب احمد المشهور. والثالث: باذنين واقامتين وهو الاشهر من مذهب مالك. والمسألة الثانية. من جمع العشاءين بمزدلفة فالاقوال ستة والمشهور منها اربعة، الاول اداء هما باذان واحد واقامة واحدة وهو مذهب ابي حنيفة وابي يوسف وقول قديم للشافعي ورواية عن احمد وهو قول ابن ماجشون من المالكية الثانی: باذان واحد واقامتين واليه ذهب الشافعي وهو قول لمالك واليه ذهب زفر. الثالث: اداء هما باذنين واقامتين واليه ذهب مالك. الرابع: اداء هما باقامتين من غير اذان واليه ذهب احمد في المشهور هو رواية عن الشافعي (معارف السنن ۶/ ۲۱۷-۲۱۸)

کیفیت جمع تاخیر اور تقدیم میں اختلاف مذاہب: (۱) شافعی، زفر، اور طحاوی وغیرہ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع تاخیر میں دو اقامتیں افضل ہیں (۲) ابو حنیفہ اور احمد کے نزدیک ایک اقامت افضل ہے۔

افضل ہے۔ ”دلیل شافعی وزعفرانی، حدیث الباب، لا تلأحنأحناف وحنابلہ

(۱) عن جابر بن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع (أي المزدلفة) بأذان ولحد وإقامة واحدة ولم يستع بينهما (ابن أبي شيبه)

(۲) عن ابن عمر قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بجمع صلى المغرب ثلاثاً والعشاء ركعتين بإقامة واحدة (مسلم ص ۱۱۱)

جوابات (۱) اگر دونوں نمازوں میں کھانے وغیرہ کا فاصلہ ہو جائے تو دوسری اقامت مسنون ہے اور حدیث الباب فعل ہی پر محمول ہے کہ بعض صحابہ کرام نے اسباب سفر کی مشغولیت کی وجہ سے فصل کیا اور پھر دوسری اقامت کہی چونکہ صحابہ کرام کا یہ عمل آپ کی اجازت سے تھا اسلئے مجازاً آپ کی طرف نسبت کر دی، (۲) نفقہ کا اعتبار سے بھی جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں فرق ہونا چاہیئے کیونکہ عرفات میں عمر اپنے وقت سے قبل پر ہی جاری ہے اسلئے اس میں مزید اعلان کی ضرورت ہے لہذا دوسری اقامت دیکھا لگئی بخلاف مزدلفہ میں عشاء کی نماز کو وہ اپنے وقت میں پر ہی جاری ہے لہذا دوسری اقامت کی ضرورت نہیں،

قوله ثم ركب القموص، پھر آپ ادھنی پر سوار ہوئے، القول لم فرماها بسبع حصيات ”تو اسے سات لگھڑا رہے“، رومی جہار را کب افضل ہے یا ماشیاً اس میں

اختلاف ہے، مذاهب (۱) ابو حنیفہ اور محمدؐ کے نزدیک تمام رومی جہار را کب افضل ہے،

دلیل حدیث الباب ہے، (۲) ابو یوسفؒ کے نزدیک حسن رومی کے بعد رومی ہے وہاں

ماشیاً افضل ہے کیونکہ پہلے دونوں رومی کے بعد عاکرنا مستحب ہے اور دعا و تفرغ حالت مشی میں ہونا

افضل ہے (۳) نیز اکثر لوگ اسوقت حالت مشی میں ہوتے ہیں لہذا را کب رومی کرنے سے لوگوں کو تکلیف

پہونچنے کا اندیشہ ہے اسلئے ماشیاً افضل ہو نا چاہیئے اور آخری رومی کے بعد دعا نہیں، نیز فوراً روانہ

ہو نہیگا حکم ہے لہذا روانگی کی آسانی کیلئے را کب افضل ہے اور اکثر لوگ اسوقت حالت رکوب میں ہوتے

ہیں لہذا کسی کو تکلیف پہونچنے کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔

جواب حدیث الباب میں جو آنحضرتؐ کے رکوب کا ذکر ہے اہل میں وہاں صحابہ کرام کو مناسک

سج دکھلا کر تعلیم دینا مقصد تھا وہ بحالت رکوب آسان تھا اسلئے آنحضرتؐ را کب رومی کئے تھے،

فقوی ابو یوسفؒ کے قول پر ہے یہ مسئلہ ابو یوسفؒ نے اپنی نزاع کی حالت میں ابراہیم بن جراحؒ کے سوال

پر بیان فرمایا اور اسی وقت آپ کا انتقال ہو گیا،

قوله الحـ بطن محسـر، (لشـر-ح) | وادی محسـر مزدلفہ منی کے درمیان ایک گھاٹی کا نام ہے محسـر کے معنی ہیں ٹھک جانا کی جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں خاصۃً احسبوا، اصحاب قبل کا ہاتھی وہاں پہنچ کر ٹھک گیا تھا، اسلئے اسے محسـر کہتے ہیں بعض نے فرمایا کہ یہاں ہی اصحاب قبل پر عذاب آیا تھا اسلئے یہاں سے جلد گزر جانا چاہیئے جیسے قوم ثمود و عاد کی زمین سے جلد گزر جانا چاہیئے، بعض نے کہا موقع حج میں یہاں مشرکین عرب یا نصاریٰ ٹھہرا کرتے تھے انکی مخالفت کی پیش نظر آنحضرتؐ یہاں سے جلد گزرے بہر حال آپؐ کی بیروی کرنے ہوئے ہر شخص کیلئے مستحب ہے کہ اس وادی میں تیزی سے گزرے ، -

قوله فصلتہ الطہر۔ یوم النحر میں آنحضرتؐ نے نماز ظہر کہاں پڑھی اس بارے میں روایات مختلف ہیں اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے مکہ میں ظہر کی نماز پڑھی اور ابن عمرؓ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نے ظہر کی نماز منی میں پڑھی (بخاری، مسلم) فکیف التوفیق ؟
وجوه تطبیق (۱) حدیث ابن عمرؓ سے حدیث جابرؓ راجح ہے کہا قال ابن حزمؒ وغیرہ ،

(۲) آنحضرتؐ ظہر کی نماز بعد طواف زیارت مکہ ہی میں پڑھی البتہ آپؐ نے منی میں نفل نماز پڑھی تھی جسکو ابن عمرؓ نے ظہر کی نماز گمان کیا ورنہ ظہر غرقت مستحب میں پڑھنا لازم آئیگا اب بھی مستحب یہی ہے کہ یوم نحر کو طواف زیارت کرے اور ظہر حرم شریف ہی میں پڑھے مگر یہ بمشکل مبسر ہوتا ہے کیونکہ اسی دن قربانی وغیرہ بہت کام ہوتے ہیں (۳) ملا علی قاریؒ کہتے ہیں کہ آپؐ نے منی میں ظہر پڑھی اور مکہ میں ظہر کے وقت طواف کیا تھا اور اسکے بعد رکعتی الطواف پڑھی اسکو بعض نے صلوٰۃ ظہر سمجھ لیا (۴) اذا قعدا ضاقتا قضا، اب ترجیح اس بات کو دی جائیگی کہ آپؐ نے ظہر مکہ میں پڑھی کیونکہ مکہ میں پڑھنا افضل ہے ، (۵) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں حضورؐ مکہ میں نماز ظہر پڑھا کر منی آئے تھے اور دیکھا یہاں جماعت سے نماز پورہی ہے تو آپؐ بحیثیت مقتدی شامل ہو گئے ، (التعلیق ص ۷۷، بذل الجہود ص ۱۵۹ وغیرہا)

حدیث ۱- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا..... وَأَمَّا فِي أَنْ أَعْتَمِدَ مَكَانَ عَمْرٍاءَ

مَنْ التَّغْنِيمِ ، رَوَى الْفَاكِهِ مِنْ طَرِيقِ عُبَيْدِ بْنِ عَمْرٍاءَ قَالَ أَنَا سَمِعْتُ النَّعِيمَ
لَا الْجَبَلَ الَّذِي عَنْ يَمِينِ الدَّخْلِ يُقَالُ لَهُ نَاعِمٌ وَالَّذِي عَنْ الْبَسَارِ يُقَالُ لَهُ
نَعِيمٌ وَالْوَادِي نَعِمَانٌ (فتح الباری ص ۸۳) (تقریباً) مجھے حکم دیا کہ مقام تغنیم

سے (احرام باندھ کر) اپنے فائزہ عمرہ کے بدلے عمرہ کروں ،،

تشریح تنعیم مکہ معظمہ سے دُعا میں تین میل کے فاصلہ پر شمال مغربی جانب واقع ہے اب وہاں مسجد عائشہؓ یعنی ہوئی ہے عام حجاج وہاں جا کر نفی عروں کا احرام باندھتے ہیں حل کے تمام مکانات میں یہ جگہ قریب تر از حد حرم ہے اہل مکہ کے عمرہ کے میقات کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ کہاں سے احرام باندھیں گے چنانچہ جمہور علماء کا یہی قول ہے کہ عمرہ کرنے کیلئے خارج حرم جانا واجب ہے تاکہ عبادت میں حل و حرم جمع ہو جائیں اور سفر کی صورت متحقق ہو جائے لہذا انکو عرفات میں ٹھہرنے کا حکم دیا گیا جو خارج از حرم ہے۔

مذاہب (۱) مالکؒ اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک بالخصوص تنعیم جا کر ہی احرام باندھنا واجب ہے اور کسی جگہ سے احرام باندھنا کافی نہیں، (۲) جمہور کے نزدیک حل (خارج حرم) کی تمام جگہیں مساوی ہیں جہاں سے چاہے احرام باندھ لینا صحیح ہے، (۳) ابن تیمیہؒ اور غیر مقلدین نیز امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ کی ہر طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھنا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھنا (یعنی ص ۱۳۹)

دلیل مالکؒ و اصحاب ظواہر | حدیث الباب، دلیل جمہور عن عائشہؓ انہا قالت دخل علی النبیؐ وانا ابکی فقال ما ذلک و فی اخر الحدیث فامر عبد الرحمن بن ابی بکر فقال احل اُختک فاخرجها من الحرم قالت واللہ ما ذکر النبیؐ الجمرات ولا التنعیم فلتہل بالعمرۃ فكان اقر بنا من الحرم التنعیم فاهلک بعمرۃ (طحاوی ص ۳۶۶، باب المکی ید العمرۃ من أن ینبغی لہ ان یحرم بہا) **جواب** (۱) حدیث الباب میں تنعیم کا نام لینا غالباً اسلئے تھا کہ وہ اقرب الی الحرم تھا نہ کہ تخصیص کیلئے کیونکہ حدیث مذکور میں احرام کیلئے صرف حل کی طرف جائیکہ حکم دیا کوئی معین خاص جگہ کا نام نہیں لیا، (۲) اگر معتمر کیلئے مکہ سے احرام باندھنا جائز ہوتا (کہا قال ابن تیمیہ وغیرہ) تو عائشہؓ کو تنعیم کی طرف نہ بھیجتے (المغنی ص ۲۸۵، شرح مسلم للنووی ص ۳۸۴، ہدایہ ص ۳۶۶) **قارن** کے ذمہ کتنے طواف ہیں | قولہ واما الذین جمعوا الحج والعمرۃ فانما طافوا طوافاً واحداً، جن لوگوں نے حج اور عمرہ دونوں کو جمع کیا تھا (یعنی شروع ہی سے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا تھا یا بعد میں ایک کو دوسرے کے ساتھ شامل کیا) انہوں نے صرف ایک ہی (یوم النحر) طواف کیا، یہ حج کے اہم مسائل سے ایک ہے واضح رہے کہ طواف قدوم کی سنت پر تمام علماء کا اتفاق ہے اور عروہ تین چیزوں یعنی احرام، طواف، سعی کے مجموعہ کا نام، ہونے پر اتفاق ہے

احرام عمرہ احرام حج میں قارن کیلئے تداخل ہونا یہ بھی متفق علیہ مسئلہ ہے لیکن عمرہ کے دوسرے افعال یعنی طواف وسیعی اور افعال حج یعنی طواف زیارت اور سعی بین الصفا والمروة میں تداخل ہو سکتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذہب (۱) شافعی، مالک، احمد وغیرہم کے نزدیک قارن کے حق میں تداخل واجب ہے یہ عائشہؓ، ابن عمرؓ اور جابر بن عبد اللہؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ، احمد (فی روایت) نخی، شعبیؒ کے نزدیک قارن کے حق میں تداخل جائز نہیں بلکہ ہر ایک کے افعال کو مستقلاً ادا کرنا ہوگا، یہ ابو بکرؓ، عمرؓ، عمران بن حصینؓ، ثعلبیؒ اور ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے لہذا اشواغ وغیرہم کی رائی کے مطابق قارن مسجد حرام میں جا کر اول طواف قدوم جو سنت ہے اسکو ادا کریگا اور عمرہ کیلئے کوئی عمل نہ کرے گی بلکہ حج کے دیگر افعال کرتا رہے گا تا نیا یوم غریس عمرہ کے افعال کے تداخل کی نیت رکھ کر طواف زیارت مع سعی بین الصفا والمروة کرے گا تا نیا طواف وداع کر کے رخصت ہو جائے گا تو قارن کے حق میں ان حضرات کے مسئلہ کے موافق تین طواف اور ایک سعی ہو سکے اور احناف وغیرہم کی رائی کے موافق قارن اول طواف قدوم جو سنت ہے اسکو بجالا بیگا تا نیا عمرہ کیلئے طواف سعی کرے گی تا نیا اپنے وقت پر طواف زیارت کیلئے طواف وسیعی کرے گا، رابعاً طواف وداع کر کے رخصت ہو جائے گا لہذا قارن کے حق میں احناف کے مسئلہ کے مطابق چار طواف اور دو سعی ہوں گی،

دلائل النثر (۱۱) حدیث الباب (۲) قال النبیؐ دخلت العرة فی الحج الی یوم القیامة اس حدیث کی روشنی میں افعال حج افعال عمرہ کیلئے کافی ہونا چاہیے یعنی عمرہ کیلئے علیہ طواف وسیعی کی ضرورت نہیں ہے، (۳) عائشہؓ لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا اصحابہ الا طوافاً واحداً بین الصفا والمروة (مسلم) (۴) عن ابن عمرؓ من فوقاً من احرم بالحج والعرۃ اجزأ طواف واحد وسیعی واحد عنہما حتی یجل منهما جیباً (ترمذی ۱۳۴) (۵) عن جابرؓ لم یطف النبیؐ ولا اصحابہ بین الصفا والمروة الا طوافاً واحداً (مسلم باب بیان ان السعی لا یتکدر) (۶) قال صاحب الہدایہ لان سبغ القرآن علی التداخل حق اکثر فیہ بتلیۃ واحدة وسبغ واحد وحلق واحد،

دلائل ابو حنیفہؒ (۷) عن ابن عمرؓ انه جمع بین الحج والعرۃ وطاف لهما طوافین وسیعی لهما سبعین ثم قال هكذا رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم طوافی

(۲) وفی روایۃ دارقطنی انه جمع بین حجۃ وعمرتہ معا وقال سبیلہما واحد قال فطاف لہما طوافین وسعی لہما سعیین وقال ہکذا آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع کما صنعت (۳) عن ابن لہیم بن محمد بن الحنفیۃ قال طفت مع ابی ، وقد جمع بین الحج والعرق - فطاف لہما طوافین وسعی لہما سعیین وقال حدثنی ان علیاً فعل ذالک وحديثہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذالک (نسائی، نصب الرایۃ منہ) قال ابن حجر فی الدرۃ - وانهما شقوق ،

(۳) عن علی انه طاف لہما طوافین وسعی لہما سعیین وقال ہکذا آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع (دارقطنی ص ۲۲) قال الامام دارقطنی فیہ الحسن بن عمارہ ہو مترک الحدیث ، لکن قال الامام الذہبی فیہ وکان من کبار الفقہاء فی زمانہ ولی قضاء بغداد قال الامام ابن عیینہ کان لہ فضل (میزان الاعتدال ص ۵۱۳-۵۱۵) (۴) صبی بن مجہد عن متعلق مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ

نے پوچھا فصنعت ماذا انہوں نے جواباً کہا مغیبت فطفت طوافاً العرقی وسعیت سعیا لعرق ثم عدت مثل ذالک ثم بقیۃ حرماً ما فی اس پر عمرؓ نے فرمایا ہدیت لسنة نبیک محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مسند ابی حنیفہ رحمہ اللہ علی الفاری ص ۱۱۱، محلی) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ کی سنت یہ ہے کہ غارن و طواف کرے اور دو سعی کرے (۵) حدیث جابرؓ میں ہے آپ نے راکباً طواف کیا (کافی مسلم اور ابوداؤد میں ہے کہ آپ نے ماشاً سعی کی لہذا ماننا ضروری ہے کہ دو طواف اور دو سعی کی، (۶) قرآن ایک عبادت کو دوسری عبادت کے ساتھ ملنا کا نام ہے لہذا ہر دونوں عبادت کے افعال پورا پورا ادا کرنا ہوگا کہ فی الصوم مع الجہاد و کافی الصوم مع الاعطکاف وغیر ذالک ،

جواباً (۱) ائمہ ثلاثہ کی مستند کتاب میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جو کہ فرض ہے جس میں طواف قدوم کا تداخل ہو گیا ہے جب کہ فرض نمازوں میں تحیۃ المسجد کا تداخل ہو جاتا ہے اس سے تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے (۲) طواف واحد سے مراد منیٰ سے رجوع کے بعد حج کیلئے ایک طواف کیا تداخل کرنا مراد نہیں کیونکہ اس کے قبل عمرہ کا طواف کر چکے تھے ، (۳) شیخ الہنذ نے فرمایا یہاں طواف سے مراد یہ ہے کہ حج و عمرہ دونوں سے حلال ہونے کیلئے ایک ہی طواف

کیا اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپ تارن ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوئے اس پر روایت ابن عمرؓ اور عائشہؓ والے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں من اُحرم بالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ أَجْزَاؤُهُ طَوَافٌ وَاحِدٌ وَسَعَى وَاحِدٌ لَهَا حَقٌّ بِحَسْلِ مِنْهَا جَبِيعًا اس سے معلوم ہوا ایک طواف اور ایک سعی کافی ہونا صرف تحمل کیلئے ہے (۴) ہر شخص نے اپنی رویت کے مطابق خبر دی جس نے ایک مرتبہ طواف کرنا کو دیکھا اس نے ایک مرتبہ طواف کرنا کو روایت کیا اور جس نے دو مرتبہ طواف کرنے کو دیکھا اس نے دو مرتبہ طواف کرنا کو روایت کیا، دو مرتبہ کی روایت مثبت زیادہ ہے لہذا اسکی ترجیح ہوگی (۵) انکی دوسری دلیل ”دخلت العمرة في الحج“ کا جواب یہ ہے کہ اس سے دخلت أفعال العمرة في أفعال الحج مراد نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ دخلت العمرة في أشهر الحج اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود ایام جاہلیت کے دستور کو رد کرنا ہے کہ ایام جاہلیت میں اشہر حج میں عمرہ کرنے کو انحراف و فجور سمجھتے تھے ۱۰ نئی اس عقیدت کو ختم کرنے کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ دخلت العمرة في الحج، صاحب ہدایہ نے المیزان ثلثہ کی طرف سے جو دلیل عقلی پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ عبادات مقصودہ میں تداخل نہیں ہوتا مثلاً دو نمازوں میں تداخل نہیں ہوگا ہاں تداخل کا محل جنایت ہے رہا سفر وہ تو مکہ تک پہنچ کر افعال ادا کرنا وسیلہ ہے اور احرام کے پوشاک پہننے کے بعد تلبیہ و صغائر محرم کیلئے جو حلال ہے اسکو حرام کرنا کا ذریعہ ہے اور علی احرام سے نکلنے کا ذریعہ ہے، الحاصل یہ تینوں چیزیں وسائل کا درجہ رکھتی ہیں اسلئے ان وسائل پر ارکان کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا مثلاً نفل کی دو گناہ ادا کرنے سے چار رکعت ادا نہ ہوگی (واللہ اعلم بالصواب) (فتح الملہم صفحہ ۲۴۲، بذل صفحہ ۱، عرف الشذی ص ۳۵۳، التعلیق صفحہ ۲ وغیرہ)

بَابُ دُخُولِ مَكَّةَ وَالطَّوَافِ

مکّہ کی لغوی تحقیق اور وجوہ تسمیہ | مکہ، مکّ سے بنا ہے بمعنی ہلاک کرنا، سرکشی ڈالنا، وہ گناہوں کو برباد کر دیتا ہے، اور اس شہر مقدس میں جو شخص ظلم اور کجروی اختیار کرتا ہے اسکو برباد کر دیتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے کئی بار مکہ معظمہ کے دشمنوں کو ہلاک کیا اسلئے اسکو مکہ کہا جاتا ہے، یا مکہ معظمہ متکبرین اور سرکشوں سے ریاضا و مجاہدات کرا کے انکے نکر کو کجا، ڈالتا ہے، اسلئے اسکو مکہ کہا جاتا ہے ۛ

حدیث: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا ابْنُ النَّبِيِّ عَلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَلِمُ
 مِنَ الْبَيْتِ أَلَا الرُّكْنَيْنِ الْيَمَانَيْنِ... قُتِبَ بَيْحٌ خَاخَاءُ كَعْبَةٍ جَارِ كُوشَةٍ هِيَ بَرَكُوشَةٌ كُو
 لَكُنْ كَهْتَهُ هَيْ، رُكْنٌ أَسْوَدٌ. رُكْنٌ يَمَانِيٌّ اَزْ دُونِ رُكْنِ كُومَانِيَانِ كَهْتَهُ هَيْ، رُكْنٌ عِرَاقِيٌّ، رُكْنٌ شَامِيٌّ
 اَنْ دُونِ رُكْنِ شَمَانِ كَهْتَهُ هَيْ، رُكْنٌ اَسْوَدٌ كُو دَوْرِي فَضِيلَتِ حَاصِلٌ هِيَ اَيْكٌ يَهْ كَهْ وَهْ بَنَاءُ اَبْرَاهِي
 پَر هِ، دَوْتَرِي اِسْ مِیْ جَبْر اَسْوَدٌ وَاقِعٌ هُیْ رُكْنِ اَسْوَدِ كَعْبَةٍ اِسْ رُكْنِ كُو كَهْتَهُ هَيْ جُو مَشْرِقِ
 دَر وَاَزَهْ كَ قَرِیْبِ ابْ وَهْ زَمِیْنِ سِیْ دُو هَاتَهْ كِی بَلَنْدِ پَر هِ جَبْر اَسْوَدٌ اَوْر مَقَامِ اَبْرَاهِمِ كِ
 دَر مِیَانِ اُتْھَا بَیْشَلْ ہَاتَهْ كَا نَا صِلَہِ ابْنِ عَبَّاسٍ سِیْ مَرْدِیْ سِیْ كَبْ جَبْرَتِ سِیْ جَبْر اَسْوَدٌ كُو تَارِ اِیْ
 كُیَا تُو یَہْ دُو دَعِیْ زِیَادَہْ سَفِیْدَہْ تْھَا لَیْكِنْ بَنُو اَدَمِ كِی گُناہوں نے اُس كُو سِیَاہْ كَر دِیَا، قُسْطَانِیْ
 جَبْ گُناہِ تْھَر مِیْ اَثَرِ كَر كِی اُس كُو سِیَاہْ كَر دِیَا تُو گُناہوں كِی اَثَرِ سِیْ دِلِ كَا كِیَا حَالِ ہونا ہوگا؟
 نِیْزَ اِسْ تْھَر كُو انْبِیَا، عَلَیْھِمُ السَّلَامُ كِی مَبَارَكِ ہَاتَهْ مَسْ كَر تَہْ پَر هِیْ پھر بھی اُس كَا رَنگِ
 سِیَاہِ رُہَا حَالِ اُنْ كِی اُس كَا تَقَاضَاہِ تْھَا كِی اِسْ تْھَر كِی سِیَاہِیْ دَوْرِ پَر جَانِیْ لَیْكِنْ اللّٰہُ كِی
 ہَمِیْں عِبْرَتِ دِلَانِ كِی اِس كِی سِیَاہِیْ كُو بَرَقَر اَر كِھَا عَمْدُ اللّٰہِیْ مَعْرُوفِ كَا بَیَانِ ہِیْ كِی جَبْر اَسْوَدٌ اَوْر
 مَقَامِ اَبْرَاهِمِ جَنّتِ كِی یَا قُوْتوں مِیْ سِیْ دُو یَا قُوْتِ ہِیْ اللّٰہُ كِی اُنْ كِی نُوْر كُو سَلْبِ كَر
 لِیَا اَوْر اَنگِ سَلْبِ نہ كَر تَا تُو اُنْ كِی نُوْر سِیْ مَشْرِقِ وَ مَغْرِبِ رُو شَنِ ہُو جَاتَ (مَسْنَدُ اَحْمَد، تَرْغِذِی، اِبْنِ جَبْر)
 اَوْر اُنْ كَا نُوْر اِسْ لَیْ سَلْبِ كَر لِیَا كِی اِسْ پَر اِمَانِ لَانَا اِمَانِ بِالْغِیْبِ ہُو جَاتِ جُو بَاعَثْ ثَوَابِ وَ اِجْرِ
 ہِیْ، قَوْلُہُ یَسْتَلِمُ، اِسْلَامِ كِی مَعْنِیْ جُھونا ہِیْ چاہِ ہَاتَهْ دُورَہْ كِی ذَرِیْعَہْ ہُو بَابُ كِی سَاخِ
 یَا دُو نُوْلِ كِی سَاخِ، جُو كِی رُكْنِ اَسْوَدِ رُكْنِ یَمَانِیْ سِیْ اَفْضَلِ ہِیْ اِسْ لَیْ اُس كُو بُو سِیْ دِیْتِ ہِیْ، ہَاتَهْ یَا كِی
 جِزِیْعَہْ اُس كِی طَرَفِ اِشَارَہْ كَر كِی جُھُوتِ ہِیْ اَوْر رُكْنِ یَمَانِیْ كُو مَرُوفِ ہَاتَهْ لُكَا كُو مَنَا سَنَتِ ہِیْ مَنَدِ نہ
 لُكَا نَا بَھَرِ ہِیْ (مَرْفَاة) لَیْكِنْ اَخْبَارِ مَكِّ كِی مُؤَلَّفِ اِمَامِ ابُو الْوَلِیْدِ اَزْ رَقِیْ "اَلْمَوْفِی" كِی سَلْمَہْ جَوَامِیْ بَخَارِیْ
 كِی ہِیْ عَمْرِ ہِیْ اُنْہوں نے مَہَا ہُڑ سِیْ مَسْ لَہْ اِیْكِ رِوَايَتِ تَعْلِیْ كِی ہِیْ كِی كَا نِ رُكْنِ سَوولِ اللّٰہِ صَلَوَاتُ اللّٰہِ
 عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَسْتَلِمُ الرُّكْنَ الْیَمَانِیَّ وَ یَضَعُ خَدَّہُ عَلَیْہِ فَالْہَا اِیْ رِوَايَتِ كِی بِنَا پَر كُھ سِیْ
 رُكْنِ یَمَانِیْ كِی تَقْبِیْلِ كَا قَوْلِ مَرْدِیْ ہِیْ چُنا چُو مَحَابِبِ نُوْر اَلرَّائِیْ كِی كَھْتَهُ ہِیْ وَ اَمَا اَلِیَمَانِیَّ فَیَسْتَحِبُّ اَنْ یَسْتَلِمَہُ
 وَ لَا یَقْبِلَہُ وَ عِنْدَ مَحَلِّہُ هُو سَنَتِہُ وَ تَقْبِیْلَہُ مِثْلُ الْحَجَرِ كَا اَسْوَدِ (جَبْر اَلرَّائِیْ ص ۲۷۰)
 اَوْر تَقْبِیْلِہُ دُو نُوْلِ رُكْنِ شَامِیْ اَوْر عِرَاقِیْ كُو نہ بُو سِیْ دِیْتِ ہِیْ اَوْر ہَاتَهْ لُكَا تَہْ ہِیْ كِیونكہ ہِیْ دُو نُوْلِ دَر مِیَانِ
 كَعْبَةٍ مِیْ ہِیْ حَطِیْمِ بَیْ دَاخِلِ كَعْبِ ہِیْ اِسْ لَیْ اُسِ جُھونا سَنَتِ نہ ہِیْ اِسْ طَرَحِ اَوْر كِی تْھَر فِیْزِہْ كُو نہ جُھونا

چاہیے نہ ہاتھ لگانا چاہیے لیکن الحمد للہ روزہ مطلوب کو بوسہ دینے کو جائز رکھا ہے لیکن اس تیمم کے نزدیک یہ جائز نہیں علامہ انور شاہ کشمیری لکھتے ہیں کہ جو اسود پر دو دن ہاتھ رکھنا مصافحہ کے قائم مقام ہے اسلئے یہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیلئے اصل ہے (فیض الباری ص ۱۵۰، ارشاد البیہدی ص ۱۵۰)

حدیث ۱- عنہ ع ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف بالبيت على بعير

اس بات میں اتفاق ہے کہ بغیر عذر رجال کو طواف وسیعی سواری پر کرنا مکروہ ہے اور پیدل کرنا واجب ہے کیونکہ اس میں خشوع و خضوع زیادہ ظاہر ہوتا ہے اور اگر کسی بغیر عذر سواری پر طواف وسیعی کیا تو وہ جب تک مکہ میں ہے عاودہ کرنا ضروری ہے ہاں اگر عذر کی وجہ سے کیا تو اس پر دم واجب نہیں، اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری پر کبوں طواف کیا؟ اسکی چند وجوہ بیان کی گئی ہیں، (۱) یہ لوگوں کی تعلیم کیلئے تھا تاکہ تمام لوگ یہ طواف دیکھ کر طواف کرنا سیکھ لیں کما فی حدیث جابر بن

انہ طاف راكباً ليراه الناس ويستلونه، یہ آنحضرت کی خصوصیات میں سے ہے اور اوشنی مدثر بہ تمی جس سے اطمینان تھا کہ وہ مطاف میں پیشاب پانچا نہ کرے گی اور دور حاضر میں مجبوری کی حالت میں بھی اونٹ، گھوڑا حرم شریف میں نہیں جاسکتے بلکہ ڈوئی میں طواف کریں، (۲) اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیمار تھے پیدل نہیں چل سکتے کافی رعایہ ابن عباسؓ نے انہ قدم مکہ وهو یشتکی فطاف علی راحلہ (ابوداؤد) لیکن بعض نے اس روایت کو آنحضرت کے اس عمرو پر حمل کیا ہے کہ جس وقت بیمار کی وجہ سے آنحضرت صفا و مرموہ پر بھی چڑھ نہ سکے،

یہ بھی خیال رہے کہ حضور نے طواف قدوم تو پیدل کیا وہاں رمل بھی کیا اور طواف زیارت جو رمل کا تاریخ کو ہوتا ہے وہ سواری پر کیا لہذا اس حدیث سے اشکال نہیں ہوگا کہ حضور نے طواف میں رمل کس طرح کیا کیونکہ سواری پر رمل تو ناممکن ہے (بذل المجہود طبع ۱۳۸۲، تعلیق ص ۱۲۲ وغیرہما)

الفصل الثانی، عن المهلب بن المکی قال سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرمي البيت

یرفع ید یہ فقال قد حججتنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعله ان اسر بیت اللہ خانہ اکیفہ کو دیکھتے ہی اگر دعا مانگے تو دعا قبول ہوتی ہے اور یہ دعا مانگنا متعدد دروایا واثار سے ثابت ہے مثلاً ان عمرؓ کان اذا نظر الى البيت قال اللهم ائت السلاام ومنك السلاام فحینا بنا بالسلاام (مسند رک، حاکم وغیرہ) لہذا اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے لیکن دعا رفع یدین کے ساتھ یا بغیر رفع کے اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) مالکؒ کے نزدیک ہاتھ اٹھانا بدعت ہے اور بقول امام طحاویؒ اور

صاحب ہدایہ اور صاحب درالاحتار عند الاحناف ترک رفع یدین راجح ہے، (۲) احمد شافعی (فی روایۃ) اور احناف (بقول ابن الہمام اور ملا علی قاری) کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے، دلیل مالک حدیث الباب ہے یہ حدیث نائی صہبہ اور ابو داؤد میں اس طرح ہے سنن جابر بن عبد اللہ عن الرجل یبرک البیت أیرفع یدیه؟ قال ما کنت أظن ان أحدًا یفعل هذا الا الیہود حججنا مع رسول اللہ فلم یکن نفعلہ،، دلیل امر ثلث (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ یہ حدیث ترمذی کے موجودہ تمام نسخوں میں فنکنا نفعلہ بغیر ہمزہ استفہام اور الجا نفی کے اثبات کے ساتھ ہے، (۲) عن ابن عباسؓ من فوعا ترفع الایدی فی سبع مواطن فیدہ عند رؤیة البیت (طحاوی) (۳) شافعی نے ابن جریر سے مسئلہ روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا رأى البیت رفع یدیه وقال اللهم زد هذا البیت تشریفاً وتعظیماً وتکسیراً ومہابة (مسند امام شافعی ص ۳۲)

جواب (۱) جب نفی و اثبات کی روایات میں تعارض ہو تو زیادتی علم کی بنا پر اثبات کی روایات کی ترجیح ہوگی (۲) اثبات پہلی دفعہ دیکھنے پر محمول ہے اور نفی بار بار دیکھنے پر محمول ہے (۳) نفی وجوب کی ہے اور اثبات استحباب کا ہے (مرقاۃ مثلاً، التعلیق ص ۱۷ وغیرہا)

باب الوقوف بعرفہ

لفظ عرفہ کا اطلاق نویں تاریخ اور میدان عرفات دونوں پر ہوتا ہے اور عرفہ صرف میدان کو کہا جاتا ہے کہا قال اللہ تبارک فاذا أفضت من عرفات چونکہ اس جگہ کا ہر طرف عرفہ ہے اسلئے بطور جمع عرفات کہا جاتا ہے،

وجوہ تسمیہ (۱) اسی جگہ عمرہ درانہ کے بعد حوائج سے حضرت آدمؑ کی ملاقات ہوئی اور ایک دوسرے کو پہچانا اسی وجہ سے اس کو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ عرفہ معرفت سے بنا ہے ہم پہچانا، (۲) اسی جگہ جبرائیل امینؑ نے حضرت ابراہیمؑ کو مناسک حج کی تعلیم دیکر کہا تھا عرفت ابراہیمؑ نے جواباً فرمایا عرفت میں نے پہچان لیا، (۳) یہ جگہ تمام عالم میں جانی پہچانی ہے گویا کہ وہ قبل التعارف معروف ہے اسلئے عرفہ کہا جاتا ہے، (۴) تمام حجاج وہاں پہنچ کر اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں اس حقیقت سے اسے عرفہ کہا جاتا ہے (۵) عرفہ ہم علیہ کہا قال اللہ تبارک فہا لہم

اس روز حجاج کو مغفرت کا عطیہ دیا جاتا ہے (۲) بعض نے کہا عرفہ بسکون الراء ہے ہم خوشبو چڑھ کر
 منیٰ میں ذبائح کی وحش سے بدبو ہوتی ہے اس کے مقابلہ میں اس جگہ کو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بدبو
 سے پاک ہوتا ہے، تنبیہ وقوف عرفہ حج کا بڑا ارکن ہے حتیٰ کہ حدیث میں آتا ہے الحج
 العرفۃ لہذا بحالت نوم بھی اگر وہاں ایک منٹ بھی ٹھہرے تو فرض ادا ہو جائیگا، امام محمدؒ نے لکھا
 ہے حاجی عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے کیونکہ یہ مقام عاجزی و تضرع ہے اکیلا رہنا ٹکڑے نیز
 جہالت کیب تہ قبولیت دعا کی زیادہ امید ہے اور حاجی صاحب یکے نہیں تاریخ کو فجر کی نماز
 منیٰ میں پڑھ کر آفتاب طلوع ہونے کے بعد عرفات چلا جانا اولیٰ ہے، اور اگر طلوع آفتاب سے
 پہلے روانہ ہو گیا تو بھی جائز ہے جب آفتاب ڈھل جائے تو امام لوگوں کو ظہر اور عصر کی نماز پڑھائے
 اور پہلے خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو افعال حج کی تعلیم دیں کہا جائے فی حدیث جابرؓ، جمع
 بین الصلوٰتین سے فراغت کے بعد امام اور حاجی تہذیب تہذیب رحمت کے پاس جا کر کھڑے ہوں، اور
 بطن عروہ کے علاوہ پورا عرفات موقف ہے کیونکہ وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطان
 کو دیکھا تھا اسلئے اس مقام میں کھڑا ہونے سے منع فرمایا ہے اور وہاں جو بھی دعا کرنا چاہے کرے
 چنانچہ علیؓ سے یہ دعا مروی ہے انہ علیہ السلام قال اکثر دعائک ودعاء الانبیاء من
 قلبی عشیۃ عرفۃ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ للک ولہ
 الحمد یحییٰ ویمیت وھو حی لا یموت بیدہ الخیر وھو علی کل شی
 قدیر، اللھم اجعل فی قلبی نوراً و فی سمعی نوراً و فی بصری نوراً اللھم
 اشرح لی صدری و یسر لی امری و اعوذ بک من وسواس الصدر
 و شتات الامر فتنۃ القبر اللھم اذی اعوذ بک من شس ما یلج فی البحر
 و شس ما یتھب بہ الریاح (عنایہ التعلیق ص ۱۷۷، بذل الجہود وغیرہ)

بَابُ الدُّعَاءِ مِنْ عَرَفَةِ وَمَزْدَلِفَةِ
 عرفات اور مزدلفہ سے ایسی کا بیان

مزدلفہ سے ضعف کو قبل صبح صادق منیٰ روانہ کر دینا | **حلیثہ** عن ابن عباسؓ
 قال انما منیٰ قد ام النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المزدلفۃ فضعفہ اہلہ
 ضعفۃ ضعیف کی جمع ہے ہم کمزور اس مراد عورتیں اور بچے ہیں، حدیث کا مفہم

یہ ہے کہ ضعف کا دسویں تاریخ صحیح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منی روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں ہاں طاقتور لوگوں کو ساری رات مزدلفہ میں گزارنی ہوگی آفتاب طلوع ہونے سے پہلے اور اسفار کے بعد مزدلفہ سے روانہ ہونا سنت ہے اور مزدلفہ میں جبل فزح کے قریب ٹھہرنا بھی سنت ہے اب مہیت مزدلفہ کے بارے میں اختلاف ہے،

مذہب ۱ اہل ظاہر، حسن بھری، نخعی، شعبی اور ابن خزیمہ وغیرہم کے نزدیک مہیت بالمزدلفہ رکن ہے اور صاحب ہدایہ نے جو کہا وقال الشافعی انه رکن یہ کاتب کا کہو ہے (نہایہ) (۲) مالک، شافعی اور احمد (فی روایہ) کے نزدیک سنت ہے، (۳) احناف، شافعی (فی روایہ) مالک (فی روایہ) ثوری، احمد اور اسکی وغیرہم کے نزدیک واجب ہے،

دلیل اہل ظاہر و حسن بھری وغیرہم | **قوله** **تَمَّتْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ** (البقرہ) اس جیسے امر سے ذکر اللہ کی رکیت ثابت ہوتی ہے اور یہ ذکر موقوف ہے وقوف مزدلفہ پر اور رکن کا موقوف علیہ بھی رکن ہوتا ہے اسلئے وقوف مزدلفہ بھی رکن ہوگا،

دلیل مالک، شافعی، احمد وغیرہ | **قال النبي** **خذوا عني مناسككم** ”مجھ سے افعال حج سیکھو“ اور آنحضرت نے آدمی رات کے بعد روانگی ضعف کیلئے جائزہ کر دی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ سنت ہے، **دلیل احناف وغیرہ** | (۱) حدیث فروہ بن مفرش **انه قال** **شاهد صلاتنا هذه ووقف بعرفة قبل ذلك ليلاً ونهاراً فقد تم حجة** (ترمذی) **وفي رواية من وقف معنا هذا الموقف وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجة** (ہدایہ) یہاں آنحضرت نے کمال حج اور تمام حج کو وقوف مزدلفہ پر معلق کیا ہے یہ علامت وجوب ہے،

جواب ۱ | آیت میں ذکر کو اور ذکر بالا جماع رکن نہیں کیونکہ جس شخص نے مزدلفہ میں رات گزار دی اور مشعر حرام کے پاس ذکر نہیں کیا اور صبح کی نماز میں حاضر نہیں ہوا اس کا حج بالاتفاق ہو جائیگا پس جس پر ذکر موقوف ہے یعنی وقوف مزدلفہ وہ بھی رکن نہ ہوگا اور آنحضرت کا ضعف کو رات میں منی میں بیٹھنا یہ وقوف مزدلفہ کے رکن نہ ہونے کی دلیل ہے یہ سنیت کی دلیل نہیں اور مزدلفہ میں کتنی دیر ٹھہرنا واجب ہے اس میں بھی کچھ اختلاف ہے،

مذہب ۱ | (۱) شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ رات کے نصف اخیر میں ایک گھنٹہ ٹھہرنا واجب ہے (۲) مالک سے تین روایات مروی ہیں، ساری رات قیام کرنا، رات کا بڑا حصہ گزارنا، معمولی

ساعت گزارنا واجب ہے اور ایک روایت میں سنت ہے (۲) علامہ ابو الحسن مرغینانی حنفیؒ لکھتے ہیں فقط
 ٹھہرنا واجب ہے حتیٰ کہ اگر بغیر عذر ترک کر دیا تو اس پر دم لازم ہوگا (حاشیہ نوویؒ ص ۴۷۰، الحنفی ص ۲۱۵،
 ہدایہ ص ۲۴۴ وغیرہ) **یوم النحر میں رمی جمرہ عقبہ کے وقت کے متعلق اختلاف**

حدیث ۱۔ عن ابن عباسؓ..... فجعل يلتح أفضاذا ويقول أَيْبُنَا لَمْ يَمُوتْ
 الجمرۃ حتى تطلع الشمس، رسول اللہؐ (ہماری روانگی کے وقت ازراہ محبت والفت ہماری
 رانوں پر ہاتھارتے اور فرماتے تھے پیارے بچو! سورج نکلنے سے پہلے منارے (جمروہ عقبہ) کو ٹکریاں
 نہ مارو۔ **تشریح** یہ امر متفق علیہ ہے کہ جمروہ عقبہ میں یوم نحر کو سات ٹکریاں مارنا واجب
 ہے اگر کسی جمروہ عقبہ میں ٹکریاں نہیں ماریں حتیٰ کہ ایام تشریق گذر گئے تو اسکا حج صحیح ہے اور اس
 پر دم لازم ہوگا، ہاں یوم نحر میں رمی جمرہ عقبہ کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے،

مذہب اشاعی اور شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک آدمی رات کے بعد طلوع فجر سے پہلے رمی جائز
 ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک طلوع فجر سے پہلے جائز نہیں اور وقت مسنون
 طلوع شمس کے بعد سے بیکر زوال شمس سے پہلے تک ہے اور اس میں افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی
 طرح نکلنے لگے، وقت مباح زوال شمس سے غروب شمس تک ہے یوم النحر گذرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ
 سے وقت مکروہ شروع ہوتا ہے،

دلائل شافعی (۱) عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرجال
 أن يرموا الجمرات (ابن أبي شيبة، دار قطنی) (۲) عن عمر وبن شبيب عن أبيه
 عن جده أن رسول الله رخص للرجال أن يرموا بالليل وأتته ساعة مشاؤون النهران
 (دار قطنی) (۳) عن عائشةؓ قالت أرسل النبيؐ بالأسلحة ليلة النحر فمات الجوق
 قبل الفجر (أبو داود، مشكوة، ابن الرواحی) ان روایات سے معلوم ہوا کہ رات میں رمی حجاز کی رخصت
 دی گئی، **دلائل ائمہ ثلاثہ** (۱) حدیث الباب (۲) وفي رواية أن النبي صلى الله
 عليه وسلم قدم ضففة أهله وقال لا ترموا الجمرۃ حتى تطلع الشمس (ترمذی)
 (۳) وفي رواية ولا يرموا الجوق إلا مصبحين (طحاوی) (۴) عن الفضل بن عباسؓ
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر ضففة بني هاشم أن يرموا من جمع بلبا
 يقول لا ترموا الجمرۃ حتى تطلع الشمس (بن ابر، حاشیہ ہدایہ ص ۲۵۴)

جواب سوال (۱) پہلی روایت میں مسلم بن خالد الزنجی اور دوسری روایت میں ابو عمرو

لہذا وہ قابل استدلال نہیں (۲) ان روایات میں یہ احتمال ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ آنحضورؐ
 گیارہ صلیوں بار صلیوں کی راتوں سے متعلق ہوں گہا فی الہدایہ ص ۲۵۳ ، (۳) اور اگر یہ بالغرض لیلۃ النحر ہی
 سے متعلق ہوں تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا لہذا اس پر دوسروں کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا
 قال محشی الہدایہ کان ثبوت الرمی بخلاف القیاس ، (۴) اور عائشہؓ کی حدیث میں
 قبل النحر سے قبل صلوۃ النحر مراد ہے قبل صبح صادق مراد نہیں لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں (الدرایہ
 فی تخریج احادیث الہدایہ ص ۲۵۵ ، عمدۃ القاری ص ۸۵ ، التعلیق ص ۲۶۲ وغیرہ)

حدیث ۱۔ عن ابن عباسؓ قال یلغو المغیم أو المعتمر حتی یستلم الحجر
تشریح مغیم سے مراد مکہ کا رہنے والا ہے جو عمرہ کرے اور معتمر سے عمر کی جو عمرہ کیلئے مکہ
 آیا ہو لہذا ارف او تنویع کیلئے ہے یعنی عمرہ والا کوئی بھی ہو مکہ کا یا باہر کا حجر سود کو جوڑتے ہی تلبیہ
 ختم کر دے جب کہ حاجی حجرہ عقبہ کی لمی پر تلبیہ ختم کرتا ہے یہ حدیث اس باب میں بتعالائی گئی کہ
 اس سے حج کا تلبیہ بند کر نیک حکم اشارۃ معلوم ہوتا ہے ،

معتمس کے تلبیہ کا حکم معتمر کے قطع تلبیہ کے متعلق اختلاف ، **مذاہب** (۱) مالک کے نزدیک
 جب ہی معتمر کی نظریہ بیت اللہ پر پڑے تو تلبیہ بند کر دے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک افتتاح طواف
 فی مب حجر اسود کا استلام کرے تو تلبیہ بند کر دے ،

ثبیل مالک قال سئل عطاء مئی یقطع المعتمر التلبیۃ فقال قال ابن عمرؓ
 اذا دخل الحرم (بیہقی) **لا تلبی** ائمہ ثلاثہ (۱) حدیث الباب (۲) وعن ابن عباسؓ
 من فوجا انه کان یسلك فی العرفۃ اذا استلم الحجر (ترمذی)
جواب اثر ابن عمرؓ حدیث رفوع کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں ،

مقی قطع التلبیۃ فی الحج **مذاہب** (۱) مالک ، سعید بن المسیب ، حسن بصریؒ کے
 نزدیک کہ حاجی جب عرفات کو روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے (العمدہ ص ۱۶۱) (۲) اور بعض کے نزدیک
 وقوف عرفہ کے وقت تلبیہ بند کر دے ، (۳) جمہور کے نزدیک حجرہ عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم کر دے ،

دلیل مالک وغیرہ حدیث أسامة بن زيدؓ انه قال كنت ردف رسول اللهؐ
 عشية عرفة فكان لا يزيد علي التكبیر والتلهیل (شرح معانی الآثار ص ۲۵۳)
 جب مشید عرفہ میں تکبیر و تہلیل سے زائد کچھ کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ حضورؐ اس وقت تلبیہ بند کر دیتے تھے

لا تلبی جمہور (۱) عن ابن عباسؓ عن الفضل بن العباسؓ قال اراد فوف رسول اللهؐ

من جمع الی مؤلف فلم یزل یلقی حق فی جوق العقوب (بخاری ص ۲۰۹، مسلم ص ۱۵۱، ترمذی)
اجتماع صحابہ، امام طحاوی فرماتے ہیں اس پر صحابہ اور تابعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حرم عقبہ کی رکن تک
حج میں تلبیہ جاری رکھے (طحاوی ص ۲۵۵)

جواب ۱۱ (۱) حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ و تہلیل کے جنس سے زیادتی نہیں کرتے تھے، اس سے
تلبیہ کی نفی نہیں ہوتی، (یعنی) (۲) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ
مروی ہے ان کی روایات سے یہ ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار مثلاً تکبیر و تہلیل میں مشغول ہو چکی
و جسے تلبیہ چھوڑ دیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے کیونکہ تلبیہ
کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے،
یہ بات بھی واضح رہے کہ (۱) ابو حنیفہ، شافعی اور ثورنی کے نزدیک پہلے پھر مارنے کے ساتھ ساتھ تلبیہ
بند کر دے، (۲) احمد و اسنی و غیرہما کے نزدیک حرم عقبہ کی رکن مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رکھے،

دلیل احناف و شوافع عن ابی داؤد عن عبد اللہ بن مسعود عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم فلم یزل یلقی حق فی جوق العقوب باول حصاة (بخاری، عمدۃ القاری ص ۱۶)
دلیل احمد و اسنی فضل بن عباسؓ کی حدیث میں ثم قطع التلبیہ مع اخر حصاة
ہے، **جواب** یہ زیادہ غریب ہے کیونکہ فضل بن عباسؓ کی دوسری روایت میں یہ نہیں ہے بلکہ تمام
روایت میں رکن الحجر عقبہ موجود ہے، نیز فضل بن عباسؓ کے علاوہ کسی صحابی سے منقول نہیں کہ
آنحضرتؐ رکن حجر عقبہ کے درمیان تلبیہ کہا لہذا حدیث الی وائل کی ترجیح کوگی (بذل ص ۱۵۸، ہدایہ ص ۱۵۸، اور حلیہ ص ۱۵۸)

بَابُ دُمِ الْجَمَارِ

جہاد یہ حجرہ کی جمع ہے ہم چھوٹا کنکر اور جمار حج ان سنگوں کو کہ نام ہے جو مناروں پر مارے جاتے ہیں پھر
ان مناروں کو جمرات کہتے ہیں جن پر یہ کنکریں مارے جاتے ہیں کیونکہ وہاں کنکروں کا اجتماع ہوتا ہے اور
جن حجاج کے کنکریاں قبول ہو جاتی ہیں وہ غائب کر دی جاتی ہیں صرف غیر قبول کنکریں وہاں رہتے ہیں
ورنہ ہر سال کنکر کے پہاڑ لگ جایا کرتے (ابن کثیر) جن جمرات پر کنکریاں پھینکی جاتی ہیں وہ تین ہیں
جرمہ اولی، جرمہ وسطی، جرمہ عقبہ یہ تینوں جمرات منی میں واقع ہیں اور دوسری ذی کو (بقرہ عبد کے لوز)
کو صرف جرمہ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکی جاتی ہیں پھر گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں کو تینوں
جمرات پر تیس سے کم کنکریاں مارنا واجب ہے، اسکی حکمت یہ ہے کہ وہاں حضرت اسماعیلؑ نے اس طرح

شیطان کو لنگریاں مارنے تھے اور حضرت آدمؑ نے ابلیس کو ان مقامات میں لنگریاں مارنے تھے اب مسلمانوں کو ان انبیاء کی نقل اتارنا ہے (اشعۃ اللمعات)

کیفیت رمی جمار حدیث ۱- عن عبد اللہ بن مسعودؓ انہ انتمھو الی الجمرۃ الکبریٰ فجعل البیت عن یسارہ ومعنی عن یمینہ، حضرت ابن مسعودؓ جمرہ کبریٰ (عقبہ) کا استقبال کرتے ہوئے اس طرح کھڑے ہوئے کہ خانہ کعبہ اس کی بائیں جانب اور منیٰ الکی دائیں جانب تھا، یہ جمہور کا مسلک ہے لیکن جرہ اولیٰ اور جرہ ولسلی کی رمی کے وقت جانب شرق کھڑا ہونا اور استقبال قبلہ کرنا مستحب ہے اور بعض کے نزدیک ہر جمرہ کی رمی دو عقبہ ہو کر کی جائے گا ہاں جرہ عقبہ کی رمی کعبہ کو جانب پشت کر کے کی جائے حدیث ان سب کے خلاف ہے ہاں اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے،

قوله الذی انزلت علیہ سورۃ البقرۃ یوں تو پورا قرآن انحضرتؐ پر نازل ہوا ہے لیکن اس موقع میں خاص طور پر سورہ بقرہ کا ذکر اس مناسبت سے کیا گیا ہے کہ اس سورت میں حج کے احکام و افعال مذکور ہیں (فتح الباری ص ۲۶۶ وغیرہ)

بَابُ الْهَدٰی

ہَدٰی بفتح الہاء، و سکون الدال ہم ہدیر کی جمع ہے، طریقہ، سیرت، شریعت میں ہدٰی ان جانوروں کو کہتے ہیں جو حرم شریف میں طلبِ ثواب کی خاطر ذبح کئے جاتے ہیں، اونٹ، بیل، اور بھینس کی ہدیٰ بالاتفاق جائز ہے، دنبہ، بھیر اور بکری کی ہدیٰ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز اور دیگر ائمہ کے نزدیک ممنوع ہے ہدی صرف زمین حرم کے ساتھ مخصوص ہے کہا قال اللہ تعالیٰ اٹمحلھا الی البیت العتیق اور قربانی ہر جگہ میں ہو سکتی ہے کہا قال اللہ تعالیٰ فصل لربک وانحر، انحضرتؐ حجۃ الوداع میں سوا اونٹ بطور ہدیٰ لے گئے تھے (بخاری) اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ عموماً ہدیہ میں سرشڑ اونٹ اور اسکی قضا میں ساٹھ اونٹ لے گئے تھے،

وجہ تسمیہ اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نبی دربارِ خداوندی اس جانور کی قربانی کا ہدیہ بھیجا ہے

حدیث ۱- عن ابن عباسؓ قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخلس بذی الخلیفۃ ثم دعا بنافقہ فاشعر حافی صفحۃ سنامھا الايمن، انحضرتؐ نے حج ووداع کے موقع پر مقام ذوالخلیفہ میں ظہر پر صحن اور وہیز سے احرام باندھا، یہ جگہ اہل مدینہ کا میقات ہے،

جو ریزہ منورہ سے تقریباً تین میل کے فاصلہ پر ہے اب اسے بے قرعی کہا جاتا ہے،

اشعار و تقلید کی حکمتیں اور سنیت اشعار میں اختلاف قولہ فاشعرھا، اشعار کے معنی علامت لگانا، کوہاں چیرنا، شرع میں اشعار کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کے کوہاں میں نیزے سے کچھ زخم کر دیا جائے اگر معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی کا جانور ہے، اور تقلید کیا جاتا ہے ہدی کے جانور کے گلے میں جو تہ یا ہڈی یا کوئی دوسرا لٹکا دیا جائے، اس میں بہت سی حکمتیں ہیں مثلاً ڈاکو یا جو اس پر حملہ نہ کرے اور راستہ میں ہلاک ہونے کے ڈر کی بنا پر اگر ذبح کیا جائے تو اس کا گوشت اس علامت کی بنا پر فقط نفرا کھا جائے، ہدی کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہے تو اس کے پیچھے پیچھے منخرنک کر گوشت حاصل کر سکیں اور اگر جانور راستہ بھٹک جائے تو لوگ اسے اس کی جگہ پہنچا دیں، جمہور اگر اس بات پر متفق ہیں کہ تقلید سنت ہے اور یہ ہر جانور کے ساتھ کیجا سکتی ہے لیکن اشعار صرف اونٹ یا گائے میں کیا جاتا ہے، بکری، دنبہ اور بھیر و غیرہ میں نہ کیا جائے کیونکہ یہ جانوریں بہت کمزور ہوتے ہیں ایام جاہلیت میں یہ دونوں علامتیں لگائی جاتی تھیں چونکہ اس کام میں کوئی برائی نہ تھی اسلئے اسلام نے اسے باقی رکھا یہ فصد ختمہ اور رحم پر داغ لگانے کی طرح ہے، لیکن اشعار کی سنیت ہونے کے متعلق کچھ اختلاف ہے،

مذہب (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنیت ہے (۲) ابو یوسف اور محمد کے نزدیک جائز ہے (۳) ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے (مذابیہ ص ۲۶۷ باب التمتع)

دلیل ائمہ ثلاثہ یہ رسول خدا اور خلفاء راشدین سے مروی ہے (ترمذی) لہذا اس کے مسنون ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا، **دلیل صاحبین** چونکہ اشعار میں مثل کرنا بھی پایا جاتا ہے اور مثالی ممانعت بالکل آخر میں وارد ہوئی لہذا اس کی سنیت باقی نہ رہی نہ زیادہ سے زیادہ جائز کہا جاسکتا ہے، **دلیل ابو حنیفہ** اشعار کرنا جانور کو بالیقین مثل کرنا ہے اور یہ منع ہے اسلئے اشعار بھی کم از کم مکروہ ہو گا،

جواب (۱) محرم اور مبیح کے مابین تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے، (۲) واضح ہے کہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ امام محمدی فرماتے ہیں کہ امام اعظم نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے اشعار کو مکروہ کہا ہے کیونکہ وہ لوگ اتنا گہرا زخم کرتے تھے کہ بے اوقات زخم سرایت کرنے کی وجہ سے ہدی ہلاک ہو جاتا تھا اندیشہ ہو جاتا ہے اور بعض مکروہ پہنچتے پہنچتے اس میں کیرے پر جاتے تھے نفس اشعار ان کے نزدیک بھی مکروہ نہیں بلکہ جو شخص اشعار کرنا نہیں جانتا اس کے لئے مکروہ ہے، دیکھو آج عموماً اونٹ کو ذبح کرتے ہیں غریب نہیں کرتے کیونکہ جانتے نہیں حالانکہ اونٹ میں نخست ہے (۳) بعض نے کہا امام اعظم کے نزدیک اشعار مکروہ نہیں بلکہ اشعار کو تلامذہ ڈالنے پر ترجیح دینا مکروہ ہے یعنی تلامذہ ڈالنا

اولیٰ ہے اگرچہ اشعار بھی سنت ہے کیونکہ تقلید حضورؐ سے ہمیشہ ثابت ہے بخلاف اشعار کے، نیز آنحضرتؐ جو ہدیٰ لے گئے تھے اسکے مجموعی تعداد چھتیس تھی ان میں صرف اشعار کا ذکر ایک متعلق ہے بقید میں تقلید ہے اس سے اشارہ ملتا ہے کہ تقلید اولیٰ ہے (کذا قال التوہم پشٹی جنفی فی شرح علی المصابیح) عائشہؓ سے روایت ہے انھا اُتِل الیہا اشعر یعوف البدنۃ فقال ان شئت انا اشعر لتعلم انہا بدنۃ (معنف ابن ابی شیبہ ص ۱۱۱) ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان شئت فاشعر الہدی وان شئت فلا تشعر (معنف ابن ابی شیبہ) اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی اشعار سنت نہیں بلکہ مباح ہے

”صرف ہدی بھیجنے سے انسان محرم نہیں ہوتا“

حدیث ۱۔ عن عائشۃؓ قالت فقلت قلائد بدن النبیؐ یدی..... فباحہ علیہ شئ کان أحل لہ۔ یہ واقعات آنحضرتؐ کے حج سے ایک سال پہلے رقم کا ہے جب آپؐ نے ابو بکرؓ کو حج کے موقع پر امیر حج بنا کر مکہ معظمہ بھیجا تھا، حضرت عائشہؓ کو یہ خبر پہنچی تھی کہ ابن عباسؓ ہدی بھیجنے والے کو محرم مانتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب تک مکہ میں اسکی ہدی ذبح نہ ہو جائے تب تک یہ تمام ممنوعہ احرام سے بچے، ان کے جواب میں آپؐ یہ فرما رہے ہیں کہ ہدی بھیجنے سے انسان محرم نہیں ہو جاتا، ابن عمرؓ، عطاءؓ، مجاہدؓ، یحییٰؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہم بھی فرماتے تھے کہ ہدی بھیجنے سے انسان محرم ہو جاتا ہے لیکن ائمہ اربعہ اور اکثر صحابہ و تابعین کے نزدیک وہ محرم نہیں ہوگا بلکہ حلال رہے گا، دلیل حدیث الباب ہے۔

جواب ۱۔ (۱) ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ وغیرہم کو شاید یہ حدیث پہنچی نہیں، (۲) حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب عائشہؓ کی اس روایت کا علم ہوا تو انہوں نے ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے فتویٰ کو چھوڑ دیا، (۳) ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے انثار کو استحباب تشبہ بالمؤمنین پر حل کیا جائے، مزید معلومات کیلئے اعلیٰ السنن ص ۲۲ وغیرہ ملاحظہ ہو،

حدیث ۲۔ عن ابی ہریرۃؓ..... فقال ان کبھا فقال انہا بدنۃ۔

تشریح۔ یہاں ہدی کو بدنہ اسلئے کہا گیا کہ مسلمان ایسے جانور کو کھلا پلا کر خوب موناکرتے تھے جیسے دور حاضر میں بعض بعض لوگ اپنی قربانی سال بھر تک کھلا پلا کر موناکرتے ہیں کیونکہ بدنہ کے معنی ہے ڈیلی اور کیم و تخیم جانور، اسلئے بکری، بھڑ اور دنبہ کو بدنہ نہیں کہا جاتا ہے صرف اونٹ اور گائے کو کہا جاتا ہے، اسلئے باری تعالیٰ کا قول والبدن جعلناھا لکم من شعائرہما

میں بھی اونٹ اور گائے ہی مراد ہیں، قولہ قال ان کبھا ویلک فی الثانیۃ والثالثۃ دوسری اور تیسری بار میں فرمایا تجھ پر افسوس ہے ارے سوار ہو جاؤ،

اختلاف مذاہب (۱) بعض علما نے فرمایا کہ بدنہ یعنی ہدی کے اونٹ پر سوار ہونا واجب ہے (۲) احمد اور اسحٰق، شافعی (فی روایۃ) اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور سامان لانا بھی جائز ہے، (۳) ابو حنیفہ، مالک، شافعی (فی روایۃ) کے نزدیک مجبوراً اور ضرورتاً بشکل سواری سے جانور میں عیب پیدا نہ ہو جائز ہے اور سامان لانا ضرورتاً بھی جائز نہیں،

دلیل بعض علماء | حدیث الباب ہے کیونکہ یہ امر وجوب کیلئے ہے،

دلیل أحمد و اسحق | حدیث الباب ہے کہ اس میں آنحضرتؐ اسکو سوار ہونیکا حکم دیا اور کوئی تفصیل دریافت نہیں کی لہذا معلوم ہوا کہ مطلقاً سوار ہونا جائز ہے،

دلیل ابو حنیفہ، مالک، شافعی | عن ابی الزبیر قال سمعت جابر بن عبد اللہ

سئل عن رکوب الہدی فقال سمعت النبی يقول ان کبھا بالمعروف اذا البثت الیہا حتی تجد ظہراً (مشکوٰۃ ص ۲۲۱) اس حدیث سے معلوم ہوا دو شرطوں سے ہدی پر سوار ہونا جائز ہے ایک یہ کہ حاجی اس پر مجبور ہو دوسری یہ کہ سواری کے ساتھ آسانی کا معاملہ کرے اسے دو ڈاکریاں پیٹ کر عیب دار نہ کر دے،

جوابات (۱) حدیث ابی الزبیرؓ کے فرمے سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں امر وجوب کیلئے نہیں ہو سکتا اور حدیث الباب میں وہ شخص مجبور ہی تھا اسلئے اسکو سوار ہونے کیلئے فرمایا،

حدیث ۱۔ عن ابن عباس قال بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا یحمل،

منہا انت ولا أحد من أهل وقتک، **تشریح** | اخلاص یہ ہے کہ اگر ہدی کا جانور حرم شریف

میں پہنچ کر وقت پر ذبح ہو تو اسے ہدی والا بھی کہا سکتا ہے اور دوسرے امیر و فقیر بھی، اور اگر ہدی

راستہ میں قریب المرگ ہو جائے تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ ہدی کی طوع کا ہے تو اسکو ذبح کر دے اور غلاہ

کو خون میں رنگ کر اسکی گردن پر نشان کر دے تاکہ فقراء اور اہل حاجت کھائیں اور ہدی والا نہ کھائے

اور اس کے رفقہ و اغنیاء بھی نہ کھائیں یہ اسکی قربانی ہے چنانچہ قربانی کا جانور اگر قربانی کے دنوں میں

ذبح ہو تو قربانی کر نیوالا اور سارے مسلمان غنی، فقیر کھائیں اگر وقت سے پہلے ذبح کرنا پڑے تو بعض

صورتوں میں صرف کھائے گئے ہیں قربانی کر نیوالا اور امراء نہیں کھا سکتے ہیں یہاں بھی ایسا ہے،

اور بعض صورتوں میں اس کے احکام جدا گانہ ہیں (انظر فی المطولات) حدیث الباب میں

مع رجل وأمره فيها ، میں رجل سے مراد ناجید بن جندب اسلمیؓ ہے ، اوہ اور ان کے ساتھیوں کو کھانے سے اسلئے منع فرمایا کہ سب حضرات غنی تھے ، اور اگر وہ بدی واجب ہے تو اسکو حق ہے کہ اس بدی کے ساتھ جو چاہے کرے خواہ ذبح کر کے خود کھالے یا دوسروں کو کھلاوے یا بیچ ڈالے لیکن اسے بجائے دوسری بدی روانہ کرنا ہوگا ، (ہدایہ ص ۱۸۲ ، التعلیق ص ۳۳۲ ، مرقاة وغیرہ)

حدیث :- عن عبد اللہ بن قسط قال ان اعظم الايام عند الله يوم النحر

ثم يوم القدر سوال اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی کا دن افضل ہے اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عشرہ ذی الحجہ کے تمام ایام افضل ہیں ؟

اسکا حل علامہ طبریؒ اس طرح فرماتے ہیں کہ قربانی کا دن عشرہ ذی الحجہ میں سے ایک دن ہے لہذا وہ بھی افضل قرار نہ دیا ، لیکن دوسری احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رمضان کا آخر عشرہ اعظم الایام ہے اس تضاد کو یوں دفع کیا جائے کہ عشرہ ذی الحجہ حرام مہینوں میں افضل ہے اور عشرہ رمضان مطلق طور پر تمام دنوں میں افضل ہے ، یہ سب ہی افضل ہے مختلف جہات سے ، رمضان میں روزہ رکھے جاتے ہیں اور اس کے آخری عشرہ میں اعتکاف ہوتا ہے اس جہت سے آخر عشرہ افضل ہے اور چونکہ ذی الحجہ میں حج کے افعال ادا ہوتے ہیں اور قربانی کی جاتی ہے اس اعتبار سے یہ افضل ہے ،

قولہ ثم يوم القدر اس سے ذی الحجہ کی گیارہویں تاریخ مراد ہے اس دن کو قرآن کا دن اس لیے کہتے ہیں کہ ادا و مناسک کی مشقت برداشت کر نیچے بعد منیٰ میں اسی دن حاجیوں کو سکون و قرار ملتا ہے ، اشکال حدیث میں آتا ہے عرفة دن سب سے افضل ہے ؟

جواب قرآن کا دن ان دنوں میں سے ایک دن ہے جو افضل ہے ، خلاصہ یہ ہے کہ قربانی کے تین دنوں میں افضل دن ، دسواں پھر یوم القریٰ یعنی گیارواں پھر بارہواں اور ہفتمہ کے دنوں میں جمعہ اور سال کے ایام میں عرفة افضل ہے ،

قولہ فطفقن بین دلفن الیہ بایتھن یبدأ ، تفسیر حج جب پانچ یا چھ کی تعداد میں آپ کے پاس اونٹ لائے گئے تو ہر اونٹ اُن نحر کے دست مبارک کی برکت حاصل کرنے کیلئے چاہتا تھا کہ حضورؐ میری قربانی پہلے کریں اسلئے ہر ایک اپنی گردن پیش کرتا تھا ، اسکو شیخ الادباء مولانا حبیب الرحمنؒ رئیس دارالعلوم دیوبند نے ”لامیۃ العجرات“ میں اس طرح

لکھا ہے تسرع البدن تحب کلھا ۝ ان یضحوأولاً أو یعتقل ، یعنی قربانی

کے اونٹ اس تمن میں جلد جلد آگے آرہے تھے کہ سب سے پہلے ان کی قربانی کی جگہ یا انکے ہاتھ پیر باندھے جائیں ، اور ایک عارف نے کہا ہے ہم آسمان صحرا سرخود نہادہ برکف ہا امید آئندہ روزہ بشکار خواہی آمد ، سب جانتے ہیں کہ شکار ، شکاری سے بھاگتے ہیں مگر محبوبان خدا ایسے شکاری ہیں کہ ہر شکار اپنی اپنی گردنیں اللہ کے سامنے قربانی یعنی شہادت کیلئے پیش کرتے ہیں بلکہ عشاق تو اپنے دل قربانی کیلئے پیش کرتے ہیں یہ حضور کی محبوبیت کا زندہ جادوید مجرہ ہے کہ جانور بھی محبوب کے ہاتھ سے ذبح ہو جاتا کو زندگی سے بہتر جانتے ہیں جو انہوں ہی کا خادم ہو سکتا ہے ،

بَابُ الْحَلْقِ

حلم یث :- عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حلق رأسه فی حجة الوداع ، احناف اور شوافع کا قول صحیح یہ ہے کہ یوم نحر کے دن رجمی جامہ کے بعد حج میں حلق یا قصر واجب ہے ، دلیل [بانہی کا قول ثم ليقضوا تفثهم (حج ۲۹) ”پھر اپنا میل کچل دور کر لیں“ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں سر منڈانا ، ناخن لٹانا اور مونچھیں تراشنا ، میل کچل کو دور کرنا ہے کیونکہ لغت میں تفث میل کچل کو کہتے ہیں ، میل کچل والی عورت کو امرأۃ تفثہ کہتے ہیں اس میں اتفاق ہے کہ حلق افضل ہے قصر سے کیونکہ آپ نے محققین کیلئے تین مرتبہ رحمت کی دعا کی اور خود آپ نے حلق کیا ہے اور اس میں زیادہ تذلل ہے کیونکہ اہل عرب سر پر بالوں کا رکھنا زیادہ پسند کرتے تھے اور بال کاٹنے کے معنی مکمل طور پر سر منڈانا ہے ، یہ بات واضح ہے کہ گنہگار شخص بھی احرام کھولنے وقت سر پر استرہ پیرے اور جو روزانہ عمرہ کرے وہ بھی ہر دفع سر پر استرہ پھر لیا کرے ، عورتوں کیلئے قصر ہے [ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی نے فرمایا عورتوں پر حلق نہیں ان پر صرف قصر ہے ، اسی طرح عائشہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ، عورتوں کیلئے حلق حرام ہے کیونکہ یہ انکے جن میں مثلہ ہے ، اسلئے نبی کی ازواج میں سے کسی سر نہیں منڈایا اور بالوں میں سے صرف ایک پورے برابر کاٹ دیں کیا نقل من عمرہ (بدائع الصنائع ص ۱۴۲)

حلق کے مقدار میں اختلاف [مذاہب (۱) مالک اور احمد کے نزدیک پورے سر (کما فی صحیح الراس عند مالک) یا اکثر حصہ کا حلق یا قصر واجب ہے (۲) ابو حنیفہ ، شافعی وغیرہ کے نزدیک بعض حصہ حلق یا قصر کرنے سے وجوب ادا ہو جائیگا ، البتہ پورے سر کا منڈانا افضل ہے ،

دلائل مالک و أحمد (۱) قوله ثم محققین رؤسکم (الایہ) رؤس تو نام سر کو کہتے ہیں

لہذا تمام سرکا خلق واجب ہوگا، (۲) اُن النبی خلق جیع رأسہ وقال لخذوا عنی مناسککم ،
دلائل البصیغہ و شافعی | عن ابن عباس قال قال معاویہ ان قصیرت من رأس النبی (مستحق علیہ)
یہاں حرف من قبضہ صغیرہ جس سے بعض سرکا قصیر معلوم ہوتا ہے (۲) عن معاویہ اَنہ أخذ من اطراف
شعر النبی (مسند أحمد) اس سے بھی سر کے بعض حصہ کا بال کا ثبات ہوتا ہے، (۳) عبادات میں
چونہاں سر پر سرکا قائم مقام ہو جاتا ہے کافی مسح الرأس نکذا ہینا، جواب | آیت قرآنی اور
حدیث الفضلیت پر محمول ہے جسکا قابل تغنیہ اور شافعیہ بھی ہیں، لہذا انصوم کے مابین کوئی تعارض
نہیں، یہ بات واضح رہے کہ البصیغہ نے بعض حصہ سے قدر معتد بہ یعنی ربع رأس راہیے ہیں کیونکہ ان کے
نزدیک اعتبار ربع ایک قاعد کی حیثیت رکھتی ہے اس اصول کی تائید حدیث وصیت سے بھی ہوتی ہے چنانچہ
آنحضرت نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی اور فرمایا الثلث کثیر (بخاری ص ۲۸۷) کن بالوصایا (اس سے
معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدار معتد بہ ما دون الثلث ہے جو ربع ہے اور شافعی کے نزدیک بعض حصہ سے
کم از کم تین بال مراد ہیں (واللہ اعلم بالصواب) (یعنی ص ۲۸۷) ہدایہ ص ۲۸۷، شرح نووی ص ۲۸۷ وغرہ)

حدیث ۱ - عن ابن عباس قال فی معاویہ ان قصیرت من رأس النبی عند المسرة
بمشق، تحقیق مشققی | مشق کے معنی تیر کا پیکان، لہذا مدار و تیر مجازاً قینچی کو بھی
کہتے ہیں لہذا اگر وہ ہونے والے کسی چیز پر رکھ کر تیر کی نوک سے کاٹ دے یا قینچی سے کاٹ دے،
اشکال | محدثین اس حدیث کو بہت مشکل قرار دیا کیونکہ حجۃ الوداع میں آنحضرت نے قرآن کی تلاوت کا مراسم تھا
اور قاری منیٰ میں بال صاف کرتا، نہ کہ مرہ میں، نیز اس حج میں تو آنحضرت حلیٰ کیا تھا کہ قصر یہ قصر عمرہ القضاء میں بھی نہیں
ہو سکتا کیونکہ اس وقت حضرت معاویہ اسلام داخل تھے بلکہ آپ فتح مکہ کے دن ابانے اسکا حلیٰ یعنی یہ بتایا کہ شاید یہ عمرہ جواز
میں ہوگا جب عمرہ انہیں سے فارغ ہو کر حضور نے راتوں رات عمرہ کیا تھا اس وقت حضرت معاویہ مسلمان ہوئے تھے لیکن اس جواب
پر یہ اشکال ہے کہ بعض روایت میں ذاکل فی حجتہ کے الفاظ وارد ہیں اب اسکا حلیٰ علامہ نووی رحمہ اللہ نے یہ بتایا کہ قصر حجۃ الوداع
میں نہیں ہوا لہذا معاویہ کا یہ کہنا قصیرت من رأس النبی معتد المرہ صحیح ہے اور روایت میں ذاکل فی حجتہ کے الفاظ روادے
خطاً یا نسباً نا صادر ہوئے ہیں، نیز حضرت معاویہ نے صلح حدیبیہ کے دن یا مکہ کے حج پر معتد دلائل موجود ہیں جو امر معاویہ
پر ایک نظر، وغرہ رسائی میں ملتا ہے، بطوریکہ والدہ لکھنا نے مر الفہرن (وادعی ناظر) میں اسلام قبول کیا اور انکی والدہ
ہند نے فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا اور معاویہ نے اسلام پہلے قبول کر لیا مگر اسکا اظہار فتح مکہ کا دن کیا جیسے حضرت عباس
بن عبد المطلب قدیم الاسلام تھے مگر اظہار فتح مکہ میں کیا لہذا یہ قصیر عمرہ جواز میں ہوتی (یعنی ص ۲۸۷) تعلیق البصیغہ ص ۲۸۷
وغرہ ہما

اور درایہ صہلا میں ابن ابی شیبہ کی سند کو حسن اور طحاوی کی سند کو احسن مندر قرار دیا گیا لہذا یہ قابلِ حجت ہے۔

جوابات (۱) فلیهرق لذلک دماً کا قائل ابن عباسؓ، لاجرح کے راوی بھی ہیں لہذا معلوم ہوا کہ لاجرح سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں بلکہ نفی اثم مراد ہے کیونکہ صحابہ کرام کیلئے یہ حج کا پہلا موقع تھا اسلئے وہ حضرات اکثر مسائل حج سے ناواقف تھے اور نزول احکام کے وقت ناواقفیت عذر بن سکتی ہے اور نفی اثم وجوب دم کی منافی نہیں جیسا کہ کسی محرم کو بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ من سکاں منکوم یضاً اؤبہ اذغ منکؤسمہ (الایۃ) کی دلیل سے جائز تو ہے اس پر کوئی گناہ بھی نہیں لیکن اسکے باوجود اس پر دم وغیرہ بالاتفاق واجب ہے، لہذا لاجرح سے عدم وجوب دم پر استدلال نہیں ہے نیز ایک روایت میں وانا الحرج علی من سفلہ دم امرؤ مسلم واروہ حالانکہ اس میں کبھی نزدیک دم واجب نہیں بلکہ اس میں گناہ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ لاجرح سے نفی اثم ہے تاکہ مثبت و نافی کے مابین کوئی تعارض نہ ہے۔

بَابُ خُطْبَةِ يَوْمِ النُّحْرِ وَسُورَةِ اَيَّامِ التَّشْرِيقِ وَالتَّوَدِيعِ

خطبۃ بضم الحاء، ہم اعلیٰ صبح کلام بشرطیکہ نظم میں نہ ہونثر میں ہو، دسویں ذی الحجہ کے بعد وائے تین دنوں کو ایام تشریق کہتے ہیں کیونکہ ان دنوں اہل عرب قربانی کے گوشت سکھاتے اور تشریق کے معنی سکھانا اور دھوپ دینا ہیں، تو دِیَعِ ہم رخصت کرنا، اس سے مراد طواف وداع ہے یہ مکہ معظمہ سے واپسی کے وقت کرے پہلے نہ کرے اہل مکہ پر نہ طواف قدوم ہے نہ طواف وداع یہ دونوں طواف باہر والوں کیلئے ہیں، خفی مسلک کے مطابق ایک خطبہ ذی الحجہ کی ساتویں کو مکہ میں دیا جاتا ہے اور ایک خطبہ ذی الحجہ کا یہ اس سے مراد وعظ و نصیحت ہے یہ خطبہ حج نہیں ہے اور ایک خطبہ گیارہویں کو منیٰ میں دیا جاتا ہے یہ خطبہ حج ہے اور یہ مستحب ہے ان خطبوں میں اُنہ کان حج کی تعلیم ہوتی ہے، (ہدایہ)

حدیث: عن ابن عمرؓ قال استاذن العباس بن عبد المطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبیت بمکۃ لیاالی من اجل سقایۃ فاذن لہ
تشریح | یہ بات واضح رہے کہ زمزم کی نگرانی اور اس کی پانی پلانکی خدمت ایک زمانہ

میں قصی بن کلاب کو ملی تھی پھر ان کے فرزند عبد مناف کو پھر ان کے بیٹے ہاشم کو پھر ان کے فرزند عبد المطلب کو پھر ان کے بیٹے عباسؓ کو پھر ان کے بیٹے عبد اللہؓ پھر ان کے فرزند علی بن عبد اللہ کو ملی اب تک یہ خدائے الٰہی کے قبضہ میں ہے جسے کہ کعبہ معظمہ کی کلید برداری طلحہ بن عبد اللہ شیبیؓ کی اولاد کے قبضہ میں ہے اس طرح دوسری خدائے بھی تقسیم ہو چکی ہیں جو وراثۃً منتقل ہوتی رہی ہیں، اس بنا پر عباسؓ نے نبی علیہ السلام سے اجازت مانگی کہ اگر حکم ہو کہ میں ان راتوں میں مکہ میں رہوں تاکہ زمزم کی جو خدمت میرے پردہ سے اسے انجام دے سکوں آنحضرتؐ نے انہیں اسکی اجازت دیدی، اب یوم نحر کے بعد ایام تشریق کی جو راتیں منی میں گذاری جاتی ہیں ان کے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب (۱) شافعی، مالک اور احمدؒ کے نزدیک منی میں تینوں راتیں گزارنا واجب ہے اسکے ترک پر دم واجب ہے (۲) ابو حنیفہؒ، حسن بھریؒ، شافعیؒ اور احمدؒ (فی قول واحد) کے نزدیک سنت ہے، **دلیل ائمہ ثلاثہ** حدیث الباب ہے کیونکہ اگر ممیت منی واجب نہ ہوتا تو مکہ میں رات گزارنے کے متعلق اجازت طلب نہ کرتے کیونکہ ترک سنت کیلئے استیذان کی ضرورت تو نہیں، **دلیل ابو حنیفہؒ و حسن بھریؒ** بھی یہی حدیث ابن عمرؓ ہے کیونکہ اگر ممیت منی واجب ہوتا تو عباسؓ کو آنحضرتؐ اذن نہ دیتے جب اذن دیا تو معلوم ہوا کہ وہ سنت ہے اور اسکا سنت ہونا حضرت عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

جواب اصحابہ کرام کے نزدیک مخالفت سنت نبویؐ ایک مشکل ترکام تھی اسلئے استیذان کی ضرورت ہوئی لہذا اسکی وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں،

سوال انہی میں کتنی دیر قیام کرنا چاہئے؟ **جواب** اس میں شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک ساعت گزارنا بھی کافی ہے، رات کے اکثر حصہ کے قیام کا اعتبار ہے، آخری قول زیادہ صحیح ہے اور یہ حکم ان راتوں کا بھی ہے جن میں عبادت وغیرہ کیلئے شب بیداری مستحب ہے مثلاً لیلۃ القدر، حنفی علماء کہتے ہیں اگر حضرت عباسؓ کی طرح جسکو کوئی شدید عذر لاحق ہو تو اسکے لئے ترک ممیت منی جائز ہے لہذا اگر کسی کو منی میں ترک ممیت کا خیال ہو تو دو دن کے رمی کو ایک دن میں جمع کرے اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ یوم النحر میں تو صرف جمعہ عقبہ پر رمی کرے پھر گیارہویں تاریخ کو گیارہویں اور بارہویں دونوں دنوں کا رمی کرے منی سے چلا جائے جمع تقدیم ہے جو بال اتفاق ناجائز ہے دوسری صورت یہ ہے کہ گیارہویں اور بارہویں دونوں دنوں کے رمی کو

بارہویں تاریخ میں جمع کرے بھی جمع تاخیر ہے یہ مباح ہے اور اگر تیرہویں تاریخ کو مئی میں
رہے تو اسے اس دن میں بھی رہی کرنا چاہیے (التعلیق ص ۲۲، بذل الحمد ومنہ وغیرہ)

محصب میں قیام سنت ہے | فی حدیث انسؓ ثم قد رقدہ بالمحصب ثو

ن کب الی البیت فطاف بہ ، محصب عربی میں کنکرہ علی زمین کو کہتے ہیں ابھی یہ ایک
خاص جگہ کا نام ہے جو مکہ معظمہ سے منی جانے کا راستہ میں پڑتی ہے اور جو بیت معلی (مکہ
معظمہ کے قبرستان) سے متصل ہے اسے ابطح، بطحا، اور خیف بنی کننا بھی کہتے ہیں اس بات
میں علماء کا اختلاف ہے کہ محصب میں اتنا اور وہاں رات گزرنا سنت ہے یا نہیں

مذاہب | (۱) حضرت عائشہؓ، اسماءؓ، ابن عباسؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ

کے نزدیک سنت نہیں (۲) جمہور علماء کے نزدیک یہ سنت ہے اور یہ ابن عمرؓ سے بھی
منقول ہے (مسلم)

دلیل فریق اول | عن عائشہؓ قالت نزول الأبطح ليس بسنة انما

نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان أسمع لخص وجهه (متفق عليه
مشکوٰۃ ص ۲۳) یعنی ابطح میں آپؐ کے ٹھہرنے کا مقصد سفر مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اسلئے
کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ جانا بھی آسان تھا،

دلیل فریق ثانی | (۱) عن أبي هريرةؓ قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من الغد

يوم النحر وهو منى نحن نازلون غدا نخيف بني كنانة حيث تقاموا على الكف
يعني بذلك المحصب (بخاری ص ۳۱) (۲) عن أسامة بن زيدؓ قلت يا رسول الله ابن
تنزل غدا في حجة قال وهل تنزل لنا عقيل من لا ثو قال نحن نازلون غدا نخيف
بني كنانة ، المحصب حيث قاسمت قريش على الكف (بخاری ص ۳۳)

ان دونوں احادیث میں خیف بنی کننا جو ہے یہ شعب ابی طالب کے نام سے مشہور ہے یہ وہ جگہ ہے
جہاں مشرکین مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں یہ قسم کھائی تھی کہ ہم بنی ہاشم اور بنی
عبدالطلب سے میل جول، نکاح و شادی اور انکے ساتھ اٹھنا بیٹھنا اس وقت تک چھوڑ دیں گے
جب تک کہ وہ لوگ محمدؐ کو ہمارے سپرد نہ کر دیں گے، جب اللہ تعالیٰ نے قوت اسلام کو غالب فرمایا
اور مشرکین کو مغلوب کر دیا تو آپؐ حجۃ الوداع کے موقع پر یہ چاہا کہ وہاں ٹھہر کر شعائر اسلام کو
ظاہر کریں ، (۳) ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ بنی کریم اور حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ

بھی محصب میں نزول فرماتے تھے (طبرانی، مسلم ص ۲۱۲) لہذا یہ سنت ہونا چاہیئے
جوابات (۱) حدیث عائشہؓ میں لیس بسنتہ سے مراد یہ ہے کہ یہ سنت مؤکدہ
 نہیں بلکہ سنت زائدہ ہے (۲) یا اس سے مراد حج کی ایسی سنت نہیں کہ جس کے چھوٹ جانے
 سے حج ناقص ہو جائے ،

تفسیر یوم حج اکبر | حدیث ۱۰ - عن عمرو بن الاخوص قال سمعت رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی حجة الوداع اقف یوم هذا قالوا یوم
 الحج الاکبر ، (الف) یوم حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے ان علیؓ ، عبد اللہ بن ابی
 شیبہؓ ، مجاہدؓ وغیرہم فرماتے ہیں یوم بقرعید (دسویں ذی الحجہ) حج اکبر ہے کیونکہ اکثر افعال حج مثلاً
 طلوع صبح صادق کے بعد وقوف مزدلفہ ، جمرہ عقبہ کی رمی ، ذبح ، حلق اور طواف زیارت اسی دن ادا
 کئے جاتے ہیں اور باری تعالیٰ کا قول اذان من اللہ ورسولہ الی الناس یوم الحج الاکبر
 (توبہ آیت ۳) یہ اعلان بقرعید کے دن منیٰ میں ہوا تھا (۲) حضرت عمرؓ اور عبادہ ثقفیؓ فرماتے ہیں اسکا
 مصداق یوم عرفہ ہے چنانچہ مروی ہے الحج عرفہ (ترمذی ص ۱۳۱) الحج یوم عرفہ (ابوداؤد ص ۲۲۲)
 سے اسکی تائید ہوتی ہے (۳) سفیان ثوریؒ کے نزدیک حج کے پانچوں دن یوم الحج الاکبر کا مصداق
 ہیں جن میں عرفہ یوم النحر و دنوں داخل ہیں اور یوم سے مطلق زمانہ مراد ہے کما قال اللہ تبارک لا یام غزوة
 بدو یوم الفسقان ، (۴) بعض کہتے ہیں اسکا مصداق یوم حج الی بکرہ یعنی سہ ماہ کا حج ہے کیونکہ
 اس حج میں مسکین ، مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی ،

حج اکبر کی تعیین میں اختلاف | صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج حج اکبر تھا اور حسن اتفاق
 سے اس دن یہود ، نصاریٰ ، مجوسی وغیرہ کی چھ عیدیں جمع ہو گئی تھیں ، مطلق حج حج اکبر ہے اور عرفہ
 حج اصغر یعنی چھوٹا حج ، مجاہدؓ فرماتے ہیں حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے ، عوام میں مشہور ہے
 کہ جمعہ کے دن عرفہ ہو تو وہ حج اکبر ہے اور یہ حسن اتفاق ہے کہ نبیؐ کے حج میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا ،

نیز جمعہ کے دن حج کی فضیلت پر رزقینؒ نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطا کے حوالے سے ذکر کی
 ہے عن طلحة بن عبد اللہ بن کعب بن ابی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال افضل
 الايام یوم عرفة وافق یوم الجمعة وهو افضل من سبعین حجة فی غیر جمعة
 لیکن ابن القیمؒ فرماتے ہیں اسکی کوئی اصل نہیں ، صاحب جمع الفوائد فرماتے ہیں اسکی سند کا حال
 معلوم نہیں ، علامہ طبرانیؒ فرماتے ہیں ولم یصححہ علی بن یحییٰ الا عند النبیؐ فلعلہ فی غیرہ

من الموطات (القری ۲۷۴) الحاصل عند المحققین اسکی کوئی اصل نہیں بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر سے (عمدۃ القاری ص ۸۲، معارف القرآن ص ۲۴، بذل المجہود وغیرہ)

حدیث ۱۰۰۰ عن عائشةؓ وابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُخْرَطَ طَوَافُ الزَّيَارَةِ يَوْمَ النُّحْرِ إِلَى اللَّيْلِ ،، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرتؐ نے طواف زیارت کو رات تک مؤخر کیا، حالانکہ دوسری تمام صحیح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے طواف زیارت بعد الزوال دن میں فرمایا تھا مثلاً عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُفَاضَ يَوْمَ النُّحْرِ ثَمَّ رَجَعَ فَصَلَّى الظُّهْرَ مَعْنَى (مسلم ص ۲۲۲) (۲) عن ابن عمرؓ انه طَافَ طَوَافًا وَاحِدًا ثُمَّ يَقِيلُ ثُمَّ يَأْتِي مَعْنَى يَوْمَ النُّحْرِ (بخاری ص ۲۲۲) (۳) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فافضنا يوم النحر (بخاری ص ۲۲۲) وغیرہ روایات بکثرت ہیں فتعاریضا ۔

دفع تعارض [۱] ابن القیمؒ نے حدیث الباب کو ضعیف قرار دیا (زاد المعاد) کیونکہ اسکی راوی ابو الزبیر مدلس ہیں اسلئے الترمذی کی تحسین محلی نظر ہے، (۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عورتوں کا طواف رات تک مؤخر کیا اور خود بھی انکے ساتھ تشریف لے گئے اس بنا پر آنحضرتؐ کی طرف مجازاً منسوب کیا گیا، (۳) علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں آنحضرتؐ کے معنی جو زیارتیں طواف مطلقاً إِلَى اللَّيْلِ (فتح الملہم ص ۲۲۲) معنی آپؐ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی بھی اجازت دی خود تاخیر کرنا مراد نہیں ہے، چنانچہ تحقیق کا مسلک یہ ہے کہ طواف زیارت دس ذی الحجہ سے لیکر بارہ ذی الحجہ غروب شمس تک کیا جا سکتا ہے اگر اس سے تاخیر کرے تو دم لازم ہوگا، موائکؒ اور حنابلہ کے نزدیک اسکا وقت بقرعید کے دن طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا ہے اور آخری وقت کی کوئی تعیین نہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دسویں تاریخ کی آدھی رات سے جب تک چاہے کر سکتا ہے (بذل المجہود ص ۱۹ وغیرہ)

بَابُ مَا يَجْتَنِبُ الْمُحْرِمُ

حدیث ۱۰۰۱ عن عبد اللہ بن عمرؓ ان رجلاً سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یلبس المحرم من الثیاب فقال لا تلبسوا القیص ولا العاثوانہ اشکال یہاں جواب، سوال کے مطابق نہیں کیونکہ سائل نے پوچھا احرام میں آپؐ پہنو کیا

چیزیں پہننے کا حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا نہ تو قمیص دکرتے پہنو، نہ عمامہ باندھو نہ پانچا مہ پہنو!
جواب (۱) یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ سوال وہ ہونا چاہیئے
 تھا جس کا جواب دیا گیا (۲) یا آپ نے کسی علامت یا وحی سے سائل کا مقصد وہی سمجھا جس کا
 جواب دیا، قوله لا تلبسوا القميص قميص کی تحریم سے صرف قمیص مراد نہیں بلکہ ہر ایسے
سلا ہوا کپڑا مراد ہے جو بدن یا کسی عضو کے مطابق بنایا جاتا ہے اور اس کو گھیر لیتا ہے اور خود اس
پر روک رہتا ہے جیسے شیر والی، موزے وغیرہ علامت دیدی فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک
لبس یعنی پہننا دوم محیط یعنی سلا ہوا، پہلی چیز سے مراد وہ پہنا ہے جو عادت کے مطابق ہو، جس
سے زینت حاصل ہو پس اگر کوئی قمیص یا قبا کو چادر کی طرح اور صے تو اس پر فدیہ واجب نہیں
کیونکہ محرم کپڑے ترک زینت ضروری ہے اس طرح اور صے سے زینت حاصل نہیں ہوتی،
 اور اگر محرم قمیص پہنا تو اس کے متعلق اختلاف ہے،

مذہب (۱) حضرت حسن بصری، ابن جریر اور شعبی کے نزدیک اس کو سر کے اوپر سے نہ نکالے کیونکہ
 اس میں تغطیۃ الرأس لازم آئیگا لہذا اس کو بھڑا کر نکالنا چاہیئے (۲) ابو حنیفہ، شافعی، مالک کے نزدیک
 اس کو سر کی جانب کھینچ کر نکال سکتا ہے،

دلیل عن یصل بن أمية قال رأى النبي صلى الله عليه وسلم؟ عمل بياقده أحرم
وعليه جبة ، وفي مؤطا مالك وعليه قميص فأسمن أن يزن عها تو یہاں صراحتاً زینت قمیص
 کا حکم دیا گیا نہ کہ بھڑا کر نکالنا، **جواب** تغطیۃ الرأس لازم آنے کا جو الزام پیش کیا گیا یہ حدیث مروج
 کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہے،

قوله لا یجد نعلین فلبس خفین ولیقطعها أسفل من الکعبین جس شخص کے پاس
 جوئے نہ ہوں وہ موزے پہن سکتا ہے مگر اس طرح کہ موزہ دونوں ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ دے،
 (۱) شافعی کے نزدیک ٹخنے سے مراد متعارف ٹخنہ ہے جس کو وضو میں دھونا فرض ہے، (۲) اور ابو حنیفہ
 کے نزدیک اس سے وسط قدم کی اُبھری ہوئی سخت ہڈی مراد ہے یعنی وہ ہڈی جوئے میں چھپی نہ رہی
 جائے بلکہ کھلا رہے صحیح بہ محمد وآما فی اللغة والنقہ کلیمہا، عروہ نے فرمایا کہ
 محرم خفین پہننے پر مجبور ہو تو ان کے اوپر کا حصہ بھڑا دے اور اتنی مقدار چھوڑ دے کہ بھر دے
 رہیں (ابن ابی شیبہ) علاوہ ان میں صاحب قاموس اور صاحب تاج العروس نے دونوں
 ہیں اور وضو میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ مرنی ٹخنے یعنی قدم کے اس پاس کے دو ہڈیاں مراد ہو

خلاصہ یہ کہ محرم کو محالیت اہرام نہ ایسا آموزہ پہننا درست ہے نہ ایسا جوتا یا بوٹ جس سے وسط قدم کی بڑی ڈھک جائے۔ خف چڑھ کے موزہ کو کچھتے ہیں اور سوئی یا ادنی موزے کو جو رب کچھتے ہیں وہ ممنوع نہیں۔ یہ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ و غیر ہم کا مذہب ہے لیکن امام احمدؒ فرماتے ہیں جس کے پاس جوتہ نہ ہوں اس کے لئے بغیر کاٹے تعین کو پہننا جائز ہے،

دلیل ائمہ ثلاثہ | حدیث الباب | **دلیل اُحمر** | عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْمَحْرَمُ إِذَا لَمَّ يَجِدُ الْإِزَارَ فَلْيَلْبَسِ الْإِزَارَ وَلْيَلْبَسِ فَلْيَلْبَسِ الْحَقْفَيْنِ (ترمذی، بخاری، مشکوٰۃ)

جواب | (۱) نسائی شریف میں ابن عباسؓ سے بھی ابن عمرؓ کے موافق کاٹ کر جوتہ کے طور پر استعمال کرنے کے موافق حدیث منقول ہے لہذا مطلق کو مقید پر حل کیا جائیگا۔ (۲) شافعی فرماتے ہیں ابن عمرؓ کی روایت ابن عباسؓ کی روایت کے مخالف نہیں ہے کیونکہ ابن عمرؓ کی روایت میں کچھ زیادتی ہے لہذا یہ مبین کی حیثیت رکھتی ہے اور زیادت ثقت مقبول ہوتی ہے، (۳) ابن عباسؓ کی روایت موقوف اور مرفوع ہونے میں اختلاف ہے بخلاف روایت ابن عمرؓ کے (ابن ابی شیبہ) (۴) ابن عمرؓ کی حدیث کو اصح الاسانید کہا گیا (بیہقی، فتح الملہم) (۵) حضرت جابرؓ کی روایت بھی روایت ابن عمرؓ کی تائید کرتی ہے، اور ابن عباسؓ کی حدیث مذکور میں اِذَا لَمَّ یَجِدُ الْإِزَارَ فَلْيَلْبَسِ الْإِزَارَ ویل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر محرم کو بغیر سلی ہوئی اِزَار نہ ملے تو وہ سلا ہو اپنا نجام اور شلوار پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ واجب نہیں، یہ شوافع اور حنابلہ کا مذہب ہے لیکن احناف اور مالک کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا ہو اپنا نجام پہننا جائز نہیں بلکہ بھاڑ کر پہننا پڑیگا، وہ ابن عمرؓ کی حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں جس میں موزہ کاٹنے کا حکم سنہ اور پانچام سے اسکی نظر ہے لہذا اسکو بھی بھاڑ کر پہننا پڑیگا،

جواب | (۱) ابن عباسؓ کی حدیث مطلق کو یہاں بھی مقید پر حل کیا جائیگا، (۲) اِزَار نہ ہونے کی صورت میں سراویل کی اجازت ہم بھی مانتے ہیں لیکن اس حدیث میں فدیہ کی نفی نہیں ہے یہ اس سے ساکت ہے لہذا دوسرے دلائل کی بنا پر فدیہ کا وجوب اس حدیث کے خلاف نہیں ہے یعنی ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے لیکن فدیہ ادا کرنا ضروری ہوگا، واللہ اعلم بالصواب

مسئلہ نکاح محرم | حدیث ۲- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهِيَ مُحْرَمَةٌ، نِكَاحٌ مُحْرَمٌ، اِھم اختلافی مسئلہ ہے،

مذہب: (۱) شافعی، مالک، احمد، احنف، اور اعلیٰ، حسن بصری اور علماء حجاز بین کے

نزدیک محرم کیلئے نکاح اور انکاح دونوں ناجائز ہیں البتہ خطبہ نکاح دینا مکروہ تنزیہی ہے۔ یہ عمرؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، بخاریؒ، ثوریؒ، نعیمیؒ، عکرمہؒ، عطاءؒ، لیثؒ اور اکثر فقہاء و محدثین کے نزدیک نکاح کرنا اور کرانا دونوں جائز ہیں البتہ جماع اور وداعی جماع فراغت احرام سے قبل حرام ہیں، یہ ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، ابن مسعودؓ، معاذؓ، انسؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے، اس مسئلہ میں اختلاف کا منشاء میمونہؓ کا نکاح ہے کہ آپؐ نے حالت احرام میں نکاح کیا ہے یا حالت احلال میں؟ اسکے متعلق صحابہؓ و تابعینؓ میں اختلاف ہے:

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرہم: (۱) عن ابی رافعؓ تزوج رسول اللہ ﷺ

میمونہ وهو حلال وبنی بها وهو حلال وکنت انا الرسول فیما بینہما (ترمذی ۲ / ۲۰۰، مشکوٰۃ ۱ / ۲۳۶) (۲) عن یزید بن الاصم ابن اخت میمونہ عن میمونہ ان رسول اللہ ﷺ تزوجها وهو حلال (مسلم، مشکوٰۃ ۱ / ۲۳۵) (۳) عن عثمانؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا یخطب (مسلم، مشکوٰۃ ۱ / ۲۳۵)

دلائل احناف وغیرہم: (۱) حدیث الباب: اسکو بخاری ۱ / ۲۳۸، ۱ / ۶۶ / ۲، ص

۹۱۱، مسلم ۱ / ۳۵۳، نسائی ۲ / ۲۶ / ۲، ۷۷ / ۲، ابوداؤد ۱ / ۲۵۵، ترمذی ۱ / ۱۳۳، ابن ماجہ ص ۱۴۱، وغیرہم نے تخریج کی ہے اور یہ محدثین کے نزدیک اصح مانی الباب ہے اور اسکو ابن عباسؓ سے پندرہ کبار تابعین نے نقل فرمایا (۲) عن عائشہؓ قالت تزوج رسول اللہ ﷺ بعض نساءہ وهو محرم (طحاوی ۱ / ۳۷۵، باب نکاح المحرم، صحیح ابن حبان، بیہقی) (۳) عن ابی ہریرہؓ قال تزوج النبی ﷺ میمونہ وهو محرم (طحاوی) (۴) محرم کیلئے باقی عقود و معاملات جائز ہیں تو ان پر قیاس کر کے نکاح بھی جائز ہونا چاہئے۔

جوابات حدیث ابی رافع بحیثیت سند: (۱) اس حدیث کے مسند اور مرسل ہونے نیز

متصل اور منقطع ہونے میں اختلاف ہے: ترمذی نے ارسال کو ترجیح دی ہے اور ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں حدیث ابی رافع فی هذا الباب غیر متصل، لہذا یہ حدیث مضطرب ہے (۲) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ یہاں مطر الوراق نامی ایک راوی ہے اسکے بارے میں نسائی لکھتے ہیں: انه لیس بالقوی، احمدؒ فرماتے ہیں کان فی حفظہ سوء۔ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں وهذا عندی غلطی مطر۔

(۳) ففیہ اشکال قوی وهو انه نکح میمونة بسرف وهو بعد ذی الحلیفة فان کان ﷺ غیر محرم فلزم تجاوزه ﷺ عن المیقات بغیر احرام ، وجوابہم بان المواقیت وقتھا ﷺ فی حجة الوداع غیر صحیح حیث ثبت احرام ﷺ فی عمرة الحدیبة من ذی الحلیفة بنص البخاری کتاب النکاح ج ۲ ص ۶۰۰ وکان نکاح میمونة فی عمرة القضاء بعدها بعام۔

جوابات حدیث ابی رافع وحدیث یزید بن الاصم بحیثیت تاویل: (۳) دونوں

احادیث میں تزوج کے معنی وطی کے ہیں کیونکہ کلام عرب میں تزوج بم جماع شائع ذائع ہے، نیز تزوج بالاتفاق سبب جماع ہے اور سبب بولکر مسبب مراد لینا کثیر الوقوع ہے (۵) تزوج بم ظہر امر التزوج ہے یعنی شادی کا معاملہ حالت حلال میں ظاہر ہوا کیونکہ حالت احرام میں بنا حرام ہے، لہذا شادی کرنیکے باوجود یہ ظاہر نہیں ہوا، اور نکاح کا ظہور ولیمہ کے وقت ہوتا ہے اور ولیمہ یقیناً بنا کے وقت ہوتا ہے اور بنا بالاتفاق مکہ مکرمہ سے واپسی پر ہوئی ہے (۶) تزوج سے مراد تیاری نکاح ہے یعنی بحالت حلال تیاری نکاح فرمائی اور احرام کے بعد نکاح کیا کما قال اللہ تعالیٰ "اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله" یعنی جب تم قرآن پڑھنا چاہو تو اعوذ باللہ پڑھو، والیضا قال واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهکم جب تم نماز پڑھنا چاہو تو وضو کرو ایسا ہی یہاں تزوج کے معنی نکاح کرنا چاہا، تزوج بم خطب ہے، اسکی تائید دو قرآن سے ہوتی ہے پہلے پیغام نکاح لے جایا والا حضرت ابورافعؓ تھے، بعد میں معاملہ نکاح عباسؓ کو سونپا گیا اور میمونہؓ کی طرف

سے عباسؓ وکیل بنے اور ابورافع نکاح میں موجود نہ تھے نیز بوقت نکاح میمونہؓ بھی موجود نہ تھیں لہذا دونوں روایات میں تزوج خطبہ کے معنی میں ہونا چاہئے، یہ بات تو تاریخی مسلمات سے ہے کہ آپکا نکاح مقام سرف میں حج کی طرف جاتے ہوئے ہوا اور وہ مقام سرف میقات کے اندر داخل ہے اب اگر آنحضرت ﷺ کو محرم نہ مانا جائے تو تجاوز میقات بغیر احرام لازم آئے گا جو جائز نہیں یہ امر تو آپؐ سے ممکن نہیں۔

جوابات حدیث عثمانؓ: (۱) لاینکح المحرم کی نفی تزیہی ہے اور اسکا قرینہ
لا یخطب ہے کیونکہ بالا جماع یہ نفی کر اہمۃ تزیہیہ کیلئے ہے۔ قال البنوری: ان حدیث عثمان عند مسلم وان کان قولیا ایس نصابی البطلان وانما یحتمل الکراہۃ التحریمیۃ و الکراہۃ التنزیہیۃ جمیعاً و ذکر النہی عن الخطبۃ فیہ یکاد یعین القول بالکراہۃ التنزیہیۃ حیث اتفقوا علی صحتہ الخطبۃ فیکون مثل کراہۃ البیوع بعد النداء یوم الجمعة مع وجود النص المقطوع فیہ و عمل رسول اللہ ﷺ اما یکون من قبل التشريع و بیان الجواز فلا کراہۃ فی حقہ او خصوصیۃ لہ لقدرتہ و تملکہ علی النفس ولہ نظائر (۲) نکاح، انکاح اور خطبہ کی ممانعت سے مقصود عدم اہتمال ہے کیونکہ یہ امور محرم کی شان کے مناسب نہیں نیز یہ امور ہیجان شہوت کے دواعی میں سے ہیں (۳) قال ابن العربی ضعف البخاری حدیث عثمان و صح حدیث ابن عباسؓ (العلیق ۳/۲۵۳) صاحب مصابیح نے روایات حلت و حرمت میں یوں تطبیق دی ہے کہ تزوج تو حلال ہونیکی حالت میں ہوا تھا لیکن اسکی شہرت محرم ہونے کی حالت میں ہوئی

وجوہ ترجیح مسلک ائمہ ثلاثہ وغیرہم: (۱) امام نوویؒ فرماتے ہیں اکثر صحابہ کی
روایت ابن عباسؓ کے خلاف ہے یہاں تک کہ صاحب معاملہ خود میمونہؓ کی روایت بھی یہی ہے کہ حلال ہونیکی صورت میں نکاح ہوا (کما مرانفا) (۲) ابن حبان نے کہا ابن عباسؓ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نکاح حرم میں ہوا کیونکہ جو شخص حرم میں داخل ہوا اسکو محرم کہا جاتا ہے بطور استشہاد

رائی کا درج ذیل شعر پیش کیا ہے۔ قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً ☆ ودعا فلم
ار مثله مقتولا، ویروی مخذولا (لسان العرب ۱۲۳/۱۲) حضرت عثمانؓ محرم نہیں تھے
بلکہ حرم مدینہ میں داخل تھے لہذا حدیث ابن عباسؓ میں محرم سے مراد داخل حرم ہے (۳) ابورافع
اس نکاح میں فریقین کے درمیان قاصد تھے اسلئے وہ زیادہ واقف تھے (۴) حضرت ابن عباسؓ
اس وقت دس سال کے بچے تھے اسکے برخلاف میمونہؓ اور ابورافعؓ کامل عمر کے تھے وغیرہ۔

وجوہ ترجیح مسلک احنافؒ وغیرہ: (۱) حدیث ابن عباسؓ اسناد حدیث یزید بن
الاصم سے صحیح ہے (۲) ابن عباسؓ، ابورافعؓ اور یزید بن الاصمؓ سے زیادہ اہل علم اور ائمہ ہیں، چنانچہ
امام زہریؒ نے جب یزید بن الاصمؓ کی حدیث عمرو بن دینار کے سامنے پیش کی تو عمرؓ نے فرمایا کہ
یزید جو دیہات کے باشندہ تھے حضرت ابن عباسؓ کے برابر کیسے ہو سکتے ہیں (۳) ابن حجر شافعیؒ
لکھتے ہیں الامام البخاری لم يذكر في الباب شيئا غير حديث ابن عباسؓ ولم يخرج حديث الجمع لانه
لم يثبت عنده على شرط۔ لہذا حدیث ابن عباسؓ اصح مافی الباب ہے کما مر (۴) مؤید بالقیاس
ہے کما مر فی دلائل الاحناف (۵) احناف کی مؤید احادیث محکم ہیں جبکہ ائمہٴ ثلاثہ کی مستدلات محتمل
ہیں کما مر انفاً (۶) عباسؓ اس نکاح کے وکیل تھے اور صاحب البیت اور ای بمانیہ کے قاعدہ کے
مطابق انکے صاحبزادہ ابن عباسؓ اسکے متعلق زیادہ جاننے والے ہونگے (۷) عامرؒ اور مجاہدؒ کی
مرسل روایات بھی ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں (۸) قال النخعی ان ابن مسعودؓ
کان لا یری بأسا ان یتزوج المحرم (۹) قال عبد الله سألت انس بن مالكؓ
عن نكاح المحرم فقال لا بأس به هل هو الا كالبيع (طحاوی ۳۷۶/۱) (۱۰) قال
ابن سعد تزوجها رسول الله ﷺ بسرف على عشرة اميال من مكة وكانت
اخر امرأة تزوجها رسول الله ﷺ (طبقات) (قدر مفضلانی جواب استدلال
صاحب المصانح) (۱۲) بعض کے نزدیک یزید بن الاصمؓ تابعی ہیں اور ابن عباسؓ فقیہ صحابی ہیں،
لہذا یزید بن الاصمؓ سن کر فرماتے ہیں اور ابن عباسؓ نکاح کو دیکھ کر فرماتے ہیں لہذا اسکی ترجیح
ہوگی (۱۳) انه مذهب جمهور التابعين (۱۴) ان فی حدیث یزید طریقاً

یوافق حدیث ابن عباسؓ کافی طبقات ابن سعد فالأخذ بها أولى (۱۰)
رواية المؤرخين كابن اسحق وموسى بن عقبه وما ينقله ابن عبد البر في
الاستذكار والتمهيد والاستيعاب كلها مما يؤيد ما اختاره الحنفية فتطابقت
روايات الحديث وائمة التاريخ معاً فالرجوع اليه أولى خصوصاً بعد تأييده
برواية ابي هريرة وغيره

مسئلہ ثلثہ کے جوابات: راقم الحروف نے جو تذکرہ کیا اس سے

ثابت ہوا کہ اکثر صحابہ کے آثار ابن عباسؓ کے موافق ہیں اور صاحب معاملہ حضرت میمونہؓ خود
عائد نہیں تھیں نیز عورتیں مجلس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں اور ابن حبان کا محرم سے مراد داخل حرم
لینا صحیح نہیں اور راعی کا شعر جو بطور استشہاد پیش کیا گیا اسکے متعلق امام اللغۃ الصمعیؒ نے کہا ایس
معنی هذا انه احرم بالحج - ولا انه في شهر حرام ولا انه في الحرم ، بلکہ اسکے
معنی ذی حرمت یعنی محترم کے ہیں کما ارادعدی بن زید بقوله قتلوا کسری بلبل محرم فتولی لم یصح
بالکفن ، اور راعی کے شعر میں محرم کی تفسیر محترماً سے ازہریؒ اور ابن بریؒ نے بھی کی ہے، امام ابن
حبان کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور
سرف داخل حرم نہیں لہذا ”محرم“ کے معنی داخل حرم نہیں ہو سکتے تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی
روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے۔ عن ابن عباس قال تزوج النبیؐ میمونة
وهو حرام وبنی بها وهو حلال ج ۲/۱۶۱۱ اس روایت میں محرم اور حلال کے درمیان جو
تقابل ہے وہ ابن حبان کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم بعید قرار دے رہا ہے ۔ چوتھا
جواب یہ ہے کہ فقد ورد فی رواية عند ابن سعد فی الطبقات (۸/۹۶) وعند
ابن حجر فی الاصابة عنه من حدیث عکرمۃ عن ابن عباسؓ ”ان رسول
اللہ ﷺ تزوج میمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف
بعد ما رجع وقال یزید بن ہارون ماتت بسرف وقبرها ثم فکان الراوی
یتعجب من ان هذه الوقائع الثلاثة المتفرقة فی الازمنة کیف اجتمعت لها
فی سرف، وعلى ما یدعی ابن حبان لا محل لمثل هذا التعجب (معارف السنن

۱۲۰/۶) (۵) ابورافع سے (عباسؓ جو دیکل نکاح تھے اور ابن عباسؓ جو مرتبہ، تقویٰ، فقاہت، اتقان اور حفظ کے اعتبار سے اونچا ہیں) وہ زیادہ واقف تھے (۶) اور روایت حدیث میں صغرو کبر سن کا کوئی اعتبار نہیں (معارف السنن ۶/۳۵۲) بذل المجہود ۳/۱۲۳، عرف الشذی ۳۱۹ وغیرہ)

باب المحرم یجتنب الصيد

اگر باب کو تنوین کیساتھ پڑھی جائے تو ہذا محذوف کی خبر ہے اور المحرم مبتدا، یجتنب خبر ہے اگر باب میں تنوین نہ پڑھی جائے تو المحرم بوجہ مضاف الیہ ہونے کے مجرور ہوگا اور یجتنب اس سے حال ہوگا، صید بم شکار یہ وہ جانور ہیں جو انسانوں سے وحشت کرتے ہوں اور مانوس نہ ہوں جیسے ہرن اور نیل گائے، خرگوش، شتر مرغ وغیرہ اور جو جانور موزی ہو انسان پر حملہ کرنے والا ہوں جیسے کوا، چیل، بچھو، وہ صید میں داخل نہیں انکو مار ڈالنا جائز ہے، اور جو جانور انسان پالتا ہو جیسے اونٹ، گائے، بکری، مرغی وغیرہ بھی صید میں داخل نہیں لہذا حالت احرام میں انکو ذبح کرنا جائز ہے۔

حدیث: عن جابرؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لحم الصيد لکم فی الاحرام حلال مالم تصید وہ او تصید وہ او یصاد لکم، محرم خود شکار کرے یا اس کے حکم یا اشارے یا دلالت و اعانت سے غیر محرم شکار کرے تو ایسا شکار محرم کیلئے بالاتفاق ناجائز ہے، بلکہ محرم پر جزاء بھی لازم ہے اگر محرم کی اعانت و دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں اس شکار کے کھانیکے جواز اور عدم جواز کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ثورئ، اسحق بن راہویہ، طاؤس وغیرہم کے نزدیک ایسا شکار مطلقاً کھانا ممنوع ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر غیر محرم نے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا تو محرم کیلئے اسکا کھانا ممنوع ہے ورنہ نہیں (۳) ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد وغیرہم کے نزدیک مطلقاً کھانا جائز ہے، دلیل ثورئ واسحق: عن الصعب بن جثامۃ انه اهدی لرسول اللہ ﷺ علیہ وسلم حمارا وحشیاً و هو بالابواء او بودان فرد علیہ (متفق علیہ، مشکوٰۃ) ۲۳۶ یہاں محرم کی نیت اور عدم نیت کی کوئی تفریق نہیں کی گئی بلکہ آپؐ نے فوراً رد کر دیا۔

دلائل الثمہ ثلاثہ | حدیث الباب چنانچہ ”ما لم یصلد لحم“ کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ محرم کی نیت سے دوسرا کوئی شخص شکار کرے گا تو محرم اسکو کھا نہیں سکتا ،

دلیل احناف | حدیث ابی قتادہؓ ، فلما أنوار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال أنکم أحد أمرہ ان یحمل علیہا أو أشار الیہا قالوا لا قال فکلوا ما بقی من لحیمہا (متفق علیہ مشکوٰۃ ص ۲۸۱) یہاں آپؐ نے صرف محرمین سے کچھ تم نے امر یا اشارہ وغیرہ تو نہیں کیا تھا؟ اور ابو قتادہؓ جو حلال ہے اس سے نہیں پوچھا کہ تم نے مجرمین کو کھل نیکی نیت کی تھی یا نہیں معلوم ہوا کہ محرم کے شکار کرنے یا امداد کرنے کا اعتبار ہے حلال شخص کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ،

جواب تاحدیت صعب ابن جثامہؓ | (۱) ممکن ہے کہ حمار وحشی کو زندہ پیش کیا ہو اور زندہ شکار قبول کرنا محرم کیلئے بالاتفاق ممنوع ہے ، لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ روایت میں رجل حمار اور بعض میں عجز حمار اور بعض میں شق حمار وحشی وارد ہے لہذا زندہ پیش کرنا کس طرح صحیح ہو؟

اسکا حل یہ ہے کہ اولاً زندہ پیش کیا گیا اسکو آپؐ نے واپس فرما دیا بعد میں جب کات کر مذکورہ اعضاء میں سے کوئی عضو پیش کیا گیا تو آپؐ نے اسکو سدا الذرائع منع فرمایا یعنی فی نفسہ تو یہ ممنوع نہیں لیکن یہ ناجائز کے ذریعہ ہو نیکا اندیشہ تھا اسلئے رد فرمایا ، یا کہا جائے کہ ممکن ہے کہ آپؐ کے علم میں یہ آیا کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارہ یا دلالت صعب بن جثامہؓ کی مدد کی ہے اسلئے رد فرمایا ، ابن وہبؓ اور بیہقیؒ نے سند حسن کیساتھ روایت کیا ان الصعب اُھدی للبني صلو اللہ علیہ وسلم عجز حمار وحشی وهو بالجحفة فاکل منه وأکل القوم قال البيهقي ان كان هذا محفوظاً فلعنہ رد المحی وقبل اللحم (فتح الباری ص ۳۸۷)

صعب بن جثامہؓ کی حدیث کے معارض درج ذیل حدیث ہے عن عبد الرحمن بن عثمان التیمی عن أبيہ قال کنا مع طلحة بن عبید اللہؓ ونحن حرم فأھدی لہ طیر وطلحة رآقذ فبیتامن أهل و منامن تورع فلما استيقظ طلحة وفق من أكله وقال أکلناه مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مسلم ، حدیث ۲۴۹۴ ، مشکوٰۃ ص ۲۸۱) اس میں حضرت طلحہؓ نے بجز کسی قید کے مطلقاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت ارام میں عزم حرم کے شکار کا گوشت کھانا روایت کیا ہے ، اس طرح بھڑکی کی روایت میں بھی عزم حرم کے شکار کے گوشت کو محرم کیلئے بجز کسی قید کے مطلقاً جائز قرار دیا (نسائی ص ۳۸۷) لہذا صعبؓ کی روایت اور طلحہؓ اور بھڑکی کی روایت کے مابین جب تعارض واقع ہوا ابو قتادہؓ کی روایت پر عمل کرنا چاہیے تعارض سے مبرا ہوتا ہے ،

(۴) حدیث معبوضہ ہے ایک روایت میں ہے کہ جنگلی گدھا پیش کیا اور ایک روایت میں جنگلی گدھا گوشت پیش کیا اور ایک روایت میں گدھے کی ایک ٹانگ پیش کی اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا پہلو پیش کیا اور ایک روایت میں ہے اسکا پچھلا دھڑ پیش کیا جس سے خون ٹپک رہا تھا اسلئے ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث معبوضہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ،

جواب حدیث جابرؓ (۱) ابو قتادہؓ کی حدیث جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سند اقویٰ اور

اصح مافی الباب ہے کیونکہ جابرؓ کی حدیث میں مطلب متکمل ہے ، اس کے بارے میں ابن سعد فرماتے ہیں کشیں الحدیث وليس یحتج بحديثه (میزان الاعتدال ص ۱۲) تہذیب التہذیب ص ۱۱۱ قال الترمذی المطلب لا تعرف لہ سماعاً عن جابرؓ ، (۲) یصاد لکم میں لام معنی امر کے ہے یا حدیث قتادہؓ کے قرینہ سے مضاف محذوف اے یصاد لکم اولاً لکنہ ، لہذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ، (۳) او یصاد لکم میں او بمعنی ایلا اور اس کے بعد ان مقدمہ اور تقدیریوں سے مالم تقصید وہ الا ان یصاد لکم (بذل المجہود ص ۹۷)

حدیث ۱۰۰ عن ابی ہریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجراد صید البحر ، باریؒ کا قول اہل لکوصید البحر وطعامہ متاعاً لکم وللسیارة (مائدہ آیت ۹) سے معلوم ہوا کہ سمندری شکار محرم کیلئے جائز ہے ، اب اس حدیث میں جراد یعنی ٹڈی کو صید کہا گیا لہذا شکار بھی جائز ہونا چاہیے اس بنا پر علماء کے مابین اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) احمدؒ (فی روایت) شافعیؒ (فی روایت) اور ابو سعید اصطخریؒ کے نزدیک محرم کیلئے ٹڈی کا شکار جائز ہے یہ ابن عباسؓ اور عروہؓ سے بھی منقول ہے (۲) احناف کے نزدیک جائز نہیں اور اسکے شکار پر جزاء واجب ہے (المنی ص ۵۵)

۱ لائل فی بنی اول (۱) حدیث الباب (۲) آیت مذکورہ ،

۲ لائل فریق ثانی (۱) قال عمرو لتمرق خیر من جرادة (موطأ مالک ص ۴۴)

(۲) عن زید بن اسلم ان رجلاً جاء الى عمر بن الخطابؓ فقال یا أمیر المؤمنین انی أصبت بجراً دامت بلسطی وانا محرم فقال له عمرو اطعم قبضۃ من طعام (موطأ مالک ص ۴۴) ان دونوں انار سے معلوم ہوا ٹڈی کے شکار سے کچھ جزا دینا ہوگا ، علامہ دیرینی فرماتے ہیں یہ حمید البر ہے اور وہ خشکی میں انڈے لپیچے دیتا ہے اور خشکی ہی کے پتے وغیرہ کھاتا ہے ،

جواب (۱) ابوالمہزم یزید بن سفیان التمیمی کی وجہ سے حدیث الباب ضعیف ہے لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں ہوگا۔ (۲) قال العلماء انما عده من صید البحر لانه يشبه صيد البحر من حيث الميتة ولذا اقبل ان الخبر اذ يتولد من الحيتان كالديدان (مرقاۃ) یعنی دریائی شکار جیسی مچھلی بغیر ذبح کے کھانا جائز ہے اس طرح ٹڈی کو بھی بغیر ذبح کے کھانا درست ہے صید البحر ہر کرم کیلئے جواز قتل ثابت کرنا مقصد نہیں، (۳) یا کہ جاکر ٹڈی دو قسم کی ہے بحری و بری، بحری ٹڈی مچھلی کی ناک سے کیڑوں کی طرح نکلتی ہے یہاں اس کا ذکر ہے،

الفصل الثانی، حدیث ۱- عن عبد الرحمن بن ابی عمار قال سألت جابر بن عبد الله عن الضیغ أصيد حتى قال نعم فقلت أبق كل فقال نعم،

ضیغ کو اردو میں ہنڈار یا بجر اور فارسی میں کفتار (کچھڑ) کہتے ہیں اس کے متعلق یہاں دو مسئلے ہیں (۱) اگر وہ یا اس جیسا کوئی درندہ از خود حمل آور ہو اور اسے محرم قتل کر دے تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر اسے محرم ابتداء قتل کرے تو اس کو ایک ذبحہ یا بکری دینا پڑیگا کیونکہ حدیث الباب میں اسے صید قرار دیا گیا، امام شافعی کہتے ہیں اس جیسا درندہ کو ابتداء قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے سے اس پر کوئی جزا نہیں، اگر سیباع میں سے جو ہمیشہ خود بخود حمل کرتے ہیں جیسا شیر تو اس کے قتل پر بھی جزا نہیں،

(۲) ضیغ کی علت و حرمت، اختلاف مذاہب (۱) شافعی اور احمد کے نزدیک حلال ہے، (۲) ابو حنیفہؒ اور مالک کے نزدیک یہ حرام ہے، **دلیل شوافع** حدیث الباب ہے چنانچہ **أبق كل فقال نعم** سے اس کی علت معلوم ہوتی ہے،

دلائل أحناف ومالك (۱) عن خزيمة بن جزي قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضیغ قال أومأ بكل الضیغ أحد (ترمذی، ابن ماجہ، مشکوٰۃ ص ۲۲۸) گوئی حدیث عبد الکریم بن ابی المخارق کی وجہ سے ضعیف ہے مگر دومی روایات و اسانید سے مؤید ہونے کے سبب قابل استدلال ہے اور جس روای کی وجہ سے یہ حدیث ضعیف ہوئی وہ حضرت ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں سند میں شامل تھا ہی نہیں ترمذی کے زمانہ کا ضعف پہلے والوں کو مہر نہ ہوگا، اس حدیث سے حسن بصریؒ، ثوریؒ نے بھی استدلال کیا اور اس کی تقویت ابن ماجہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، ترمذی نے اس کو ضعیف نہ کہا بلکہ لیس بغوی فرمایا اس میں حدیث حسن بھی شامل ہے، ترمذی نے اس پر جرح مجہول کیا ہے جرح مجہول اونی

کے پاس مقبول نہیں،

بَابُ الْأَحْصَارِ وَفُوتِ الْحَجِّ

”سوال وفاق پاکستان، ابو داؤد ص ۳۹۳“

أَحْصَارٌ حَصْرٌ مَّا خُذَ بِهِ رُكْنٌ، بَارَكْنَا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَحْصِرْ وَافِي سَبِيلِ اللَّهِ شَرِيعَتِ مِثْلِ أَحْصَارٍ بِهِ هُوَ أَنَّ إِنْسَانَ بَعْدَ احْتِرَامِ حَجِّ كَرْنِهِ بِرَقَادَرْنِهِ هُوَ، يَهْمَانِ تَيْنِ مَسَائِلِ خِلَافِيَةٍ هِيَ [سُئِلَ (۱) شَاغِقِي، مَالِكٌ، أَجْمَدٌ أَوْ عَلَمَاءُ حِجَازِيْنَ كَ النَّزْدِيكِ أَحْصَارٌ مَرْفُوعُ دُشْمَنِ كَ رُوكْنِهِ كِي وَجَبَ هُوَ نَاسِ (۲) أَبُو حَنِيفَةَ، مَالِكٌ (فِي رَوَايَةٍ) أَبُو يُونُسَ، مُحَمَّدٌ أَوْ جَمُورٌ قُبَاهُ وَمُحَمَّدِ بْنِ كَ النَّزْدِيكِ بِرُوحِ حِزْبِ تَوْحِيدِ كُوجِ أَوْ عَمْرٍو كِي أَدَائِي كِي سَ رُوكْ دَسَ وَهُوَ أَحْصَارٌ هُوَ تَوَاهُ وَهُوَ مَرَضٌ هُوَ يَا دُشْمَنِ، نَانَ وَنَفَقَةٍ كَا خَتْمِ هُوَ جَانَا هُوَ يَا كِسِي مَضُوكَا نُوثُ جَانَا هُوَ يَا رَا سَتَمِ عَوْرَتِ مَحْرَمَةٍ كَا مَحْمُودِ جَانَا وَغَيْرُهُ هُوَ، دَلِيلُ أُمِّهِ ثَلَاثُ قَوْلُهُ تَعَالَى أَنَحْصِرُ تَمَّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ (الْأَيَّةُ) بِهَ آيَتِ هَدْيِ مِيرِ كَ وَاقِعِ كَ بَارِ فِي سِتْمِ هُوَ كَا نَزَلِ هُوَ كِي جَوْقَتِ حُضُورٌ أَوْ مَحَابِرُ كَرَامِ دُشْمَنِ كَ فَرِيدِ مَحْصُورِ هُوَ كُنْ تَحْتِ مَعْلُومِ هُوَ كَا أَحْصَارٌ مَرْفُوعُ دُشْمَنِ كَ رُوكْنِ كَا نَامِ هُوَ،

دَلِيلُ أَخْنَفِ (۱) قَوْلُهُ تَعَالَى أَنَحْصِرُ تَمَّ (۲) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ

أَبْدَلَ الْهَدْيِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَبْدُلُوا الْهَدْيَ (أَبُو دَاوُدَ) آيَتِ وَحَدِيثِ فِي لَفْظِ أَحْصَارٍ عَامٍ هُوَ جَزِيرٌ مَرَاغٌ كُوشَا مِلْ هُوَ، أَمَامُ الْفَرَاغِ رَاغِبٌ أَصْغَبَانِي فَرَمَتِ هِيَ كَا أَحْصَارٌ عَامٍ هُوَ أَوْ حَصْرٌ عَامٍ هُوَ،

(۳) عَنْ الْحَجَّاجِ بْنِ عَسْرٍ وَالْأَنْصَارِيِّ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ كُسِرَ أَوْ عَسِرَ أَوْ مَسَّ مِنْ فَنَدَحَلِ (أَبُو دَاوُدَ وَنَدَمَذُو، شَكَاةُ) ابْنِ مَضْمُونِ كِي أَحَادِيثُ أَبُو بَرَزَةَ، ابْنِ عَبَّاسٍ وَغَيْرُهُ سَ هِيَ مَرُودِي هِيَ، (۴) مَعْبُودِ بْنِ حَرَاةٍ كُوْجِي كِي وَجَبَ هُوَ ابْنِ عَبَّاسٍ، ابْنِ زَيْبَرِ، أَوْ عَلِيٌّ نَزَّ مُحَمَّدٌ قَرَارِ دِيَانَا (مُطَا مَحْمَدِ)

جَوَابُ (۱) بِهَ تَوْسَلِ قَاعِدِ هُوَ كَ عَوْمِ لَفْظِ كَا اِعْتِبَارِ هُوَ كِسِي فَاعِلِ شَانِ نَزُولِ كَا اِعْتِبَارِ هُوَ، (۲) آيَتِ مَذْكُورِ اِغْرَفَا مِلْ هُوَ لَكِنْ أَحَادِيثُ مَذْكُورِ جَوَابِ كِي تَفْسِيرِ اسْمِ عَامِ مَعْلُومِ هُوَ تَوَ هُوَ، دُوسَرِ امْتِلَا أَحْصَارِ كَا حَكْمِ هُوَ كَ اِيَكِ دَمِ دِيَا جَاءُ،

اِخْتِلَافِ مَذَاهِبِ (۱) أُمِّهِ ثَلَاثُ كَ النَّزْدِيكِ مَحْمُودِ مَقَامِ أَحْصَارِ بِرِ، هِيَ قَرْبَانِي كَرِ كَ حَلَالِ هُوَ جَاءُ

(۲) احناف کے نزدیک جانور کو حرم شریف میں کسی ذریعہ بھیج دے اور تاریخ ذبح مقرر کر دے جب وہ وہاں ذبح کیے اس وقت وہ حلال ہو جائیگا ،

دلیل امر ثلثہ حضورؐ اور صحابہ کرامؓ حدیبیہ میں جب محصور ہوئے تو اسی جگہ ذبح کر کے حلال ہو گئے اور حدیبیہ حل میں ہے پس معلوم ہوا حرم میں بھیجنا ضروری نہیں نیز اس میں آسانی بھی ہے ،

دلائل اُحناف (۱) قولہ **تَتَحَلَّقُوا** وَوَسْكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ (۲) قولہ **وَالْهَدْيُ مَعْكُمْ** اَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ (۳) قولہ **تَعَالَىٰ مَحَلُّهَا** اِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ، ان آیات سے معلوم ہوتا ہے جانور حرم میں پہنچنے کے بعد حلال ہوگا کیونکہ حتیٰ یبلغ الہدی ، اُن یبلغ محلہ وغیرہ کلمات اس پر دال ہیں ،

جواب (۱) حدیبیہ میں ذبح کرنا مجبوراً ہوا کہ وہاں سے حرم تک قربانی لے جانوالا کوئی نہ تھا سب ہی روک دئے گئے تھے ایسی مجبوری میں احناف بھی کہتے ہیں کہ حل میں قربانی کر دے ، (۲) حدیبیہ کا بعض حصہ حرم میں داخل ہے اسی حصہ میں ذبح کیا گیا لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں

تیسرا مسئلہ خلافیہ (۱) احناف کے نزدیک محرم حج یا عمرہ کی قضاء واجب ہے ، (۲) شوافع کے نزدیک نہیں ، حضورؐ کی عمرۃ القضاء احناف کی تائید کرتی ہے ، واللہ اعلم بالصواب

بَابُ حَرَامَةِ حَرِّ سَهَاءِ اللَّهِ تَعَالَى

خانہ کعبہ اور اسکے آس پاس کی زمین جہاں شکار اور درخت کا ٹٹا وغیرہ حرام ہے انکو حرم شریف کہتے ہیں ، بعض علماء کہتے ہیں جب آدم علیہ السلام زمین پر اتا رہے گئے تو شیطاں سے ڈرتے تھے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انکی حفاظت کیلئے فرشتوں کو بھیجا جہاں جہاں فرشتوں نے کھڑے ہو کر حد بندی کی وہ حرم کی حد مقرر ہوئی ، بعض حضرات فرماتے ہیں خانہ کعبہ بناؤ وقت آدم علیہ السلام یا ابراہیمؑ نے جب حجر اسود نصب فرمایا تو یہ بہت جگہ رہا تھا جہاں تک اسکی روشنی پہنچی وہاں تک حدود حرم مقرر ہوئی ، حرم کی حدود یہ ہیں مدینہ کی طرف یمن میل (مقام تغیم مکہ) یمن طائف ، حجاز اور جدہ کی طرف سات سات میل ، بعض نے کہا طائف کی طرف گیارہ میل جدہ کی طرف دس میل اور حجاز کی طرف نو میل اور بعض نے کہا حجاز کی طرف پانچ میل ، یہ علامات حرم سب سے پہلے ابراہیمؑ نے قائم فرمائے پھر عدنان بن اوس نے پھر قریش نے پھر بنی علیہ السلام نے فتح مکہ کے سال ، پھر حضرت عمرؓ نے پھر حضرت عثمانؓ نے پھر حضرت معاویہؓ نے اب تک معاویہؓ کا قائم کردہ نشان موجود ہے ،

حدیث ۱- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتَحِ

مَكَّةَ ۱۰- هَذَا الْبَلَدَ حَرَّمَ اللَّهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَهُوَ حَرَامٌ بِحَرَمَةِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، یعنی یہ اس شہر کا حرم شریف ہونا صرف اسلام میں نہیں سچ بلکہ ہر دین میں یہ جگہ محترم تھی ، اشکال اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس خطہ کو آسمانوں اور زمینوں کی خلقت کے وقت اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ، اور ابو سعیدؓ کی حدیث میں سچ قال علیہ السلام ان ابراہیم حرم مکة (۱) (مسلم، مشکوٰۃ ص ۲۳) یعنی حضرت ابراہیمؑ نے حرام قرار دیا تو کیسے التوفیق !

جواب ۱۱ حضرت ابراہیمؑ نے اللہ تعالیٰ کے حکم ہی سے حرام قرار دیا اسلئے دونوں کی طرف نسبت کی گئی ، (۲) ابتداء ہی سے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا لیکن اکثر لوگوں اس سے ناواقف تھے اور ابراہیمؑ نے حرام ہونیکا اعلان کیا کیونکہ بقول بعض طوفان نوحؑ میں جب خانہ کعبہ نسبت المعظم کو آسمان میں اٹھایا گیا تو لوگ یہاں کی حرمت وغیرہ بھول گئے پھر خلیلؑ نے سب سے پہلے لوگوں کے درمیان اسکا اظہار فرمایا (۳) یا کہا جا کہ لوح محفوظ میں مکہ کی تحریم ابتداء آفرینش سے تھی لیکن تحریم کا حکم حضرت ابراہیمؑ کی بعثت کے بعد جاری کیا گیا (شرح نووی ص ۲۳) قوله اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فرما کر بتایا کہ اسکی حرمت کبھی منسوخ نہ ہوگی یہ جیسے ازلی ہے ویسے ہی ابدی بھی ہے ۔

قوله وَاِنَّهٗ لَا يَحِلُّ الْفِتَالُ فِيْهِ لَا خَدَّ قَبْلِيْ وَلَا بَحْلِيْ لَا سَاعَةَ مِنْ نِّهَاں "کسی کھیلنے اس شہر میں جنگ جائز نہیں ہوئی اور نہ میرے لئے اعمال ہوئی علاوہ (فتح مکہ کے) دن کی ایک ساعت کے " اس سے اس واقعہ کی طرف اشارہ ہے جو فتح مکہ کے دن خالد بن ولیدؓ سے صادر ہوا کہ ستر گنا ر آپ کے ہاتھوں قتل ہو گئے اس قتل پر نبیؐ نے ان کو عتاب بھی نہ فرمایا اس کی وجہ اس حدیث میں بیان ہوئی ، کہ اس دن ہمارے لئے ایک ساعت کا قتال بھی حلال ہو گیا اور نیز احرام مکہ معظمہ میں داخلہ بھی جائز ہوا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت سیاہ عمامہ باندھے ہوئے خانہ کعبہ میں داخل ہوئے یعنی بغیر احرام ، ورنہ سر مبارک کھلا ہوتا یہ بات بھی واضح ہے فتح مکہ عند الاحناف والمواہک جنگ سے ہوئی اسلئے اسکے تمام مقتان کا حضورؐ مالک ہو گئے تھے کیونکہ فاتح بادشاہ مفتوح علاقہ کا مالک ہونا چاہیے آنحضرتؐ نے مالک ہو کر وقف فرما دیا اموال وقف کی نہ بیع ہوتی ہے نہ اجارہ ، لہذا وہاں کے مکانات اور زمینوں کی بیع و کرایہ جائز نہیں ، امام شافعیؒ فرماتے ہیں مکہ صلح سے فتح ہوا ہے اسلئے انکے نزدیک سکنا تا اور زمینوں کی بیع درست ہے کیونکہ وہ مکانات مکہ والوں کی ملک ہیں ، حدیث الباب بخلاف حجت ہے کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں میرے لئے اس دن قتال درست ہو گیا ، صلح میں قتال کیسا ؟

نیر اللہ تعالیٰ کا قول اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ بھی اس پر دال ہے کیونکہ فتح جنگ سے ہوا کرتی ہے نہ کہ صلح سے، اور عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ جو مکہ کے مکانوں کا کوا رہ کھاتا ہے وہ اپنے پیٹ میں آگ بھر رہا ہے (عمدة القاری ص ۲۶۲)

قول ما لا یغضد شوکہ ”نہ تو (اس زمین کا) کوئی غار دار درخت ہی کاٹا جائے“ احناف کے نزدیک کاٹنے توڑنا اور اس درخت کا کاٹنا جائز نہیں جو خود بخود اگلے سولے اذخر اور کماۃ کے، لہذا بغیر غار دار درخت کو کاٹنا و بدیر جو اولیٰ جائز نہیں ہوگا، اگر کوئی شخص زمین حرم کی ایسی گھاس یا ایسا درخت کاٹے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو تو اس پر اس گھاس یا درخت کی قیمت بطور جزا واجب ہوگی (ہدایہ) شوافع کے نزدیک زمین حرم کی گھاس میں جانوروں کو چرا ناجائز ہے!

قولہ ولا ینفتر صیدہ ”نہ اسکا شکار بھیکا جائے“، یعنی کوئی شخص شکار کی غرض سے یا محض مہر و کمٹے، سنانے کیلئے یہاں کے کسی جانور کے ساتھ تعرض نہ کرے، لہذا اگر مہر کمانے سے وہ مہلک ہو جائے تو اسکی قیمت واجب ہوگی (اشعور)

بَابُ حَرَمِ الْمَدِينَةِ حَرَسَهَا اللَّهُ تَعَالَى

تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود و مدینہ کا ادب و احترام مکہ معظمہ کی حدود کی طرح ہے لیکن تحریم کے متعلق اختلاف ہے، مذاہب (۱) شافعی، مالک، اور احمدؒ کے نزدیک مدینہ مکہ کی طرح حرم ہے اسلئے حرم مکہ کی مانند اس کے درختوں کا کاٹنا اور اس کے جانوروں کو شکار کرنا وغیرہ جائز نہیں اور اسکی جزا اور کفارہ کے بارے میں ان کے دو قول ہیں ایک قول میں وہ جزا ہے جو حرم مکہ کیلئے ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جزا واجب نہیں، (۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف، حمزہ، ثورثی کے نزدیک مدینہ کا حرم مکہ کی طرح نہیں ہے لہذا وہاں شکار بھی حلال ہے اور درخت وغیرہ کاٹنا بھی درست ہے،

دلائل ائمہ ثلاثہ (۱) عن علیؑ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ حرام ما بین عبدی الثور (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۲۳۱) (۲) عن سعدؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی احرمت ما بین لابتی المدینۃ ان یقطع عظامہا أو یقتل

صیدھا (مسلم، مشکوٰۃ ص ۲۳۱) (۳) عن ابی سعیدؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان ابراہیم حق مکہ فجعلہا حراما وانی حرمت المدینۃ حراما (مسلم مشکوٰۃ ص ۲۳۱)

اس قسم کی احادیث سے مزاحمتِ محرمِ مدینہ ثابت ہوتی ہے ، لا تُلْ اُحْناف (۱) البوسعیدؒ

کی حدیث مذکور میں یہ الفاظ وارد نہیں ولا تختبط فیہا شجرة الا لعلف یعنی البتہ جانوروں کے کھانے کیلئے حرمِ مدینہ سے پتے جھاڑے جاسکتے ہیں حالانکہ حرمِ مکہ کے درختوں کے پتے کسی حالت میں جھاڑنا جائز نہیں لہذا معلوم ہوا دونوں کا حکم برابر نہیں (۲) حدیث انسؓ کہ میرے چھوٹے بھائی کی ایک بلیل تھی جس سے وہ کھیلتا تھا جب وہ مر گئی تو آنحضرتؐ نے مزاحمت فرمایا یا ابا عیسیٰ ما فعل النعید (نرمذی، مسلم، مشکوٰۃ ص ۹۷) اگر حرمِ مدینہ حرمِ مکہ کی طرح ہوتا تو آپؐ بغیر زندہ کو لو کھنے اور کھیلنے کی اجازت نہ دیتے بلکہ چھوڑ دینے کا حکم فرما دیتے ، خوافع نے اس حدیث کے جواب میں یہ کہا ہے کہ یہ پر زندہ حل یعنی مدینہ کے باہر سے لایا گیا تھا ، لیکن یہ جواب اسلئے صحیح نہیں کہ حل سے اگر کوئی جانور حرم میں لایا جائے تو اسکا حکم بھی حرم کے جانور کا ہے اور اسکو پکڑنا جائز نہیں ،

(۳) امام طحاویؒ نے تین مسندوں سے روایت کیا ہے کہ حضرت سلمہ بن اکوعؓ شکار کر کے بنی کے پاس لاتے تھے ایک دن انہیں دیر ہو گئی بنی نے تاخیر کا سبب پوچھا انہوں نے کہا شکار ہم سے بھاگ گیا اور ہم تیرت کے قنّۃ تک شکار کا بیچھا کرتے رہے آپؐ نے فرمایا اگر تم عقیق میں شکار کرتے تو میں بھی تمہارے ساتھ جاتا ، طحاویؒ فرماتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مدینہ میں شکار کرنا جائز ہے کیونکہ رسول اللہؐ خود مدینہ میں شکار کر چکی جگہ بتائی ہے ،

جواب ۱ (۱) احادیث مذکورہ کے قرینے سے اس میں تحریم کا مقصد مدینہ منورہ کی خوبی اور زینت

باقی رکھنا ہے چنانچہ ابن عمرؓ نے جب مدینہ کے بزرگ درخت کاٹنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا

کنع النبی علیہ السلام من ہدم الظام المدینۃ وقال انہا نینۃ المدینۃ (طحاوی)

یعنی اسکی ممانعت مدینہ کے ٹیلے منہدم کرنے کے مانند ہے اور یہ زینت مدینہ ہے ، (۲) نبی علیہ السلام

نے حرام ، احقّم وغیرہ جو فرمایا ہے اسکی تحریم مراد نہیں بلکہ اسکی حرمت و عظمت مراد ہے اس

پر قرینہ یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے فمن أحدث فیہا حدثاً لم یعنی مدینہ میں بدعت

ایجاد کرنا اور بدعتوں کو مدینہ میں جگہ دینا سخت گناہ ہے کہ اس میں مدینہ منورہ کی بے حرمتی بھی ہے

اور دین میں فساد بھی لہذا تحریم سے بے حرمتی مراد ہے اور حدیث مذکور میں ہے ان یدوج وعصافہ

حرمِ محترم ﷺ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۹۷) اور یہ آپؐ کے نزدیک بھی مؤول ہے کیونکہ مقام

وآج حرمین کی حد و سرے باہر طائف کی جانب میں ہے فہا وجوا بکم فہا وجوا بنا ،

(۳) مدینہ میں شکار بھی حلال اور درخت کاٹنا بھی درست ہے کیونکہ ان چیزوں کی حلت تو قرآن کی صریح

لہذا رہائش اختیار کرنا مکروہ ہوگا، خلافت یہ ہے جس شخص کو برائیوں اور فتنہ میں مبتلا ہونیکا اندیشہ ہوا کے حق میں مکروہ ہے لہذا جو شخص وہاں رہائش کرنا چاہے وہ برائیوں اور انکے اسباب سے پرہیز کرے، خیال رہے کہ آنحضرتؐ کی ہجرت سے پہلے مکہ معظمہ میں رہنا بہتر تھا اور ہجرت کے بعد فتح مکہ سے پہلے مکہ معظمہ میں رہنا مسلمانوں کو منع کیا گیا اور ہجرت واجب ہوگئی اور فتح مکہ کے بعد وہاں رہنا تو جائز ہے مگر مدینہ طیبہ میں رہنا افضل قرار پایا کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب حاصل ہے،

حدیث ۱۰۰ عَنْ ابْنِ مَرْثَدَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمِّتٌ بَقَرِيَّةٌ تَأْكُلُ الْقُرْبَى، ”آنحضرتؐ نے فرمایا مجھے ایسی امتی کی طرف ہجرت کا حکم دیا گیا جو تمام ستیوں کو کھا جائیگی“ **تشریح** کھا جانے کے معنی یہ ہیں کہ یہاں کے لوگ دوسرے ملکوں کو فتح کریں گے اور اموال و خزانے مدینہ کو بھیج جائیں گے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ شام و فارس اور روم کے مدینہ پہنچے، اور اس شہر میں پہلی قوم عاملہ آباد ہوئی تو وہ بہت ملکوں پر غالب آگئی پھر یہاں یہود آباد ہوئے تو وہ عاملہ پر غالب آئے پھر انصار پہنچے تو انہوں نے یہودیوں پر اپنا اقتدار قائم کیا پھر سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین اس شہر کو اپنا مسکن بنایا وہ تمام روئے زمین پر غالب آگئے، بعض نے کہا اس سے مراد یہ ہے مدینہ طیبہ کے اتنے فضائل و خصوصیات ہیں کہ اس کے مقابلہ میں دوسرے ممالک کے فضائل ہیچ ہیں امام مالکؒ نے تو مکہ معظمہ سے بھی مدینہ منورہ کو افضل قرار دیا کیونکہ مدینہ کی بدولت مکہ میں اسلام داخل ہوا،

قولہ يَقُولُونَ يَتْرَبُ وَهِيَ الْمَدِينَةُ، **تشریح** مدینہ طیبہ کے نام سٹول سے بھی زیادہ ہیں طیبہ، طابہ، بطی، ابطح وغیرہ ہجرت کے پہلے اسکا نام یثرب اور اثرب تھا جب آنحضرتؐ ہجرت فرما کر یہاں تشریف لائے تو آپؐ نے تمدن و مدنیت اور کثرت آبادی کے پیش نظر اسکا نام مدینہ رکھا، شاعر نے کہا ہے مجھ کو شوقِ افر کا ہے مدینہ سے **نظم** شوقِ بکر کر لیا، دین کو آغوش میں آپؐ نے حکم دیا کہ آئندہ اس شہر کو یثرب نہ کہا جائے کیونکہ یہ قوم عاملہ کے پہلا آدمی کا نام تھا یا یہ لفظ ثرب سے ماخوذ ہے ہم ہلاک، فساد، سرزدنش، سزا، بلا و مصیبت کما فی **قولہ** مَثَلًا لَا تَشِيبُ عَلَيْكَ الْيَوْمُ، یا یہ زمانہ اسلام سے قبل کا نام تھا جس سے اہل جاہلیت کی بوائی تھی، یہ ایک بت یا ایک بہت بڑا عالم شخص کا نام تھا، امام احمدؒ فرماتے ہیں جو مدینہ کو یثرب کہے وہ تو بکرے، امام بخاریؒ نے فرمایا جو ایک بار اسے یثرب کہے وہ بطور کفارہ دس بار مدینہ کے قرآن کریم میں جو اسے یثرب کہا گیا ہے

یا اهل یثرب لا مقام لکم، وہ منافقین کا قول ہے، قولہ تنفی الناس کما تنفی الکبیر
عنبت الحدید لوگوں کو ایسا صاف کر دیا جیسے بھٹی لوہے کے میل کو، یہ مدینہ کی زمین کی تاثیر ہے
کہ اسل وہاں سے مشرکین کو یا تو مؤمن بنا دیا یا وہاں سے نکال دیا چنانچہ اوس و خزرج تو مؤمن
ہو گئے اور بنی قریظہ ہلاک ہوئے اور بنی نضیر وہاں سے جلا وطن کر دیے گئے،

افضیلت مکہ و مدینہ میں اختلاف | حدیث الباب، اس طرح ان ابراہیم حرم مکہ والہی
حرمت المدینہ وغیرہ احادیث سے مالک وغیرہ نے مدینہ منورہ کی افضلیت کو ثابت کیا، لیکن
ابو حنیفہ، شافعی، احمد اور جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک مکہ معظمہ تمام بلاد اور مدینہ منورہ سے بھی
افضل ہے، [دلائل] (۱) قولہ نسا ان اقل بیت وضع للناس، (۲) قولہ نسا
ومن دخلہ کان امنا، مدینہ طیبہ کیلئے یہ خصوصیات نہیں ہیں، (۳) عن عبد اللہ بن
عدي قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم واقفا علی الحزوة فقال واللہ انک
مخیر ارض اللہ وأحب ارض اللہ الی اللہ ولولا ان قومی أخرجونی ما خرجت
(ترمذی) یہاں حضور نے قسم کھا کر فرمایا کہ مکہ اللہ کے نزدیک سب سے بہتر زمین اور محبوب ترین
شہر ہے لہذا مکہ، مدینہ سے افضل ہوگا،

جواب | افضلیت مدینہ کے جو دلائل پیش کئے گئے یہ سب جزئی اور عارضی فضیلت پر حمل
کیا جائے اور افضلیت مکہ سے متعلق جو دلائل ہیں ان کو ذاتی اور کلی طوعہ پر مان لیا جائے، تاہم مکہ
کی یہ افضلیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ کے ماسوا میں ہے کیونکہ یہ بالا جماع تمام مفاہم
سے افضل ہے حتیٰ کہ عرش و کرسی بھی افضل ہے،

پاکیزہ تر از عرش بریں جنت فردوس آرا مکہ پاک رسول عربی ہے
ادب گاہ بیت زیر آسمان از عرش نازک تر نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید اینجا
اسکی کچھ تفصیلی بحث ایضاح مشکوٰۃ ص ۵۱۲ میں ملاحظہ ہو،

قد فرغنا من آخر کتاب الناسک بتوفیق اللہ

فی ۲۹ صفر المظفر ۱۴۱۸ھ الموافق ۱۹۹۷ء

کتاب البیوع

مع اضافہ جدیدہ

انسان کی عملی زندگی کے دو محور ہیں (۱) حقوق اللہ (۲) حقوق العباد جسے معاملات کہا جاتا ہے، پہلے کا تعلق کائنات انسانی کے ہر فرد سے ہے، اسلئے مصنفؒ نے اولاً اس کو بیان کیا اسکے بعد حقوق العباد کا بیان شروع کیا جس کا سب سے اہم جزو بیع ہے۔

البیوع: یہ بیع کی جمع ہے بیع بوع یا بارع سے ماخوذ ہے بم (۱) ہاتھ لے کرنا چونکہ تجارت میں خریدار اور بیوپاری ہاتھ بڑھا کر ایک دوسرے کا مال لیتے ہیں، اسلئے اسے بیع کہا جاتا ہے (۲) اول بدل کرنا، شریعت میں اسکے معنی مبادلة المال بالمال بالتراضی ہیں تراضی کی قید قول باری تعالیٰ "الا ان تکون تجارة عن تراض" سے ماخوذ ہے، اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی شرط متعاقدین کی اہلیت ہے، اس کا علم بیع میں ثبوت ملکیت للمشتري اور ثمن میں ثبوت ملکیت للبايع ہے، پھر بیع مصدر ہونے کے باوجود جمع لایا گیا کیونکہ اس کی بہت اقسام ہیں مثلاً (۱) بیع تام (۲) بیع موقوف (۳) بیع فاسد (۴) بیع باطل (۵) بیع مطلق (۶) بیع الی اجل (۷) بیع سلم (۸) بیع صرف (۹) بیع بالتعاطی (۱۰) بیع من یزید (۱۱) بیع مراہ (۱۲) بیع تولیہ، والنفصل فی کتب الفقہ -

محمد بن حنفیہ عن النعمان بن بشیرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الحلال بین

والحرام بین الخ

ترجمہ: حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں اور حلال اور حرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے، جو شخص شبہات سے بچتا رہے گا وہ اپنے دین اور عزت کی حفاظت کریگا اور جو شخص شبہات میں پڑ گیا وہ حرام میں بھی مبتلا ہو سکتا ہے جیسے چرواہا اگر جانوروں کو چراگاہ کے آس پاس چرائے تو وہ چراگاہ سے آگے بھی جاسکتے ہیں، سن لو! ہر بادشاہ کی ایک "حمی" ہوتی ہے اور اللہ کی حمی اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں،

جان لو ! جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اگر وہ درست ہو تو سارا جسم درست ہوتا ہے اور اگر وہ خراب ہو جاتا ہے تو سارا جسم خراب ہو جاتا ہے، سن لو ! وہ ٹکڑا دل ہے۔

عظیم موقع فز (الحمدر للہ): قال العینی ”اجمع العلماء علی عظم موقع هذا الحديث وانه احد الاحاديث التي عليها مدار الاسلام یعنی علامہ بدرالدین عینیؒ نے کہا کہ باجماع علماء اس حدیث کا مقام بہت اونچا ہے اور یہ حدیث ان چند احادیث میں سے ایک ہے جن پر اسلام کا مدار ہے علماء کی ایک جماعت کے نزدیک یہ حدیث ثلث الاسلام (ایک تہائی اسلام) ہے پورے اسلام کا مدار یہ حدیث، ”انما الاعمال بالنیات اور من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنہ“ یہ تینوں احادیث ہیں۔ ابوداؤدؒ نے فرمایا کہ چار احادیث پر اسلام کا مدار ہے اور چوتھی ”لا یؤمن احدکم حتی یحب لایحیہ مایحب لنفسہ“ ہے، علماء کے نزدیک حدیث الباب کی عظمت کا سبب یہ ہے کہ اس میں حسب ذیل امور کلیہ متعلقہ حیات انسانیہ کا بالاجمال ذکر آ گیا ہے

(۱) انسانی ضروریات کی ہر چیز کھانا، پینا، لباس پوشاک، بیاہ شادی وغیرہ شخصی اور اجتماعی نظر میں صالح ہونا چاہئے (۲) مذکورہ اسباب زندگی شرعاً حلال ہونا چاہئے (۳) حدیث میں معرفت حلال کی رہنمائی کی گئی (۴) ترک مشتبہات کی ضرورت بتائی گئی کہ وہ افراد ملت کے دین و عزت دونوں کی بقا کا سبب ہے مشتبہات میں پڑنے سے تحذیر کرتے ہوئے اسے ایک مثال سے سمجھایا گیا جو اوپر کے پیرائیں موجود ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مشتبہات میں فیصلہ کے لئے اپنے قلب کی رعایت کرنی چاہئے، ابن العربیؒ نے اس حدیث پر کہا کہ اس سے تمام احکام نکالے جاسکتے ہیں اور قرطبیؒ نے کہا کہ جمیع احکام کے ساتھ حدیث ہذا کا تعلق یوں ہے کہ اس میں حلال و حرام کی تفصیل کا اشارہ بھی ہے اور تمام احکام کا تعلق قلب سے ہونے کا بیان بھی ہے

(تکملة فتح الملمہ ۱/۶۲۱)

مشتبہات کی تفسیر اور حکم: (۱) مشتبہات سے مراد یہ ہے کہ یہ امور اپنی ذات کے اعتبار سے تو مشتبہ نہیں ہیں البتہ ان لوگوں کے اعتبار سے مشتبہ ہیں جو ان کا حکم نہیں جانتے، اور مشتبہات سے بچنے کا مطلب یہ ہے کہ جسے ان کا حکم معلوم نہ ہو اسے ان کے قریب نہیں جانا

چاہئے، ہاں اگر کسی کے سامنے حکم واضح ہو جائے تو اس کے لئے اقدام جائز ہے (یہ خطاب کے کلام کا حاصل ہے)

(۲) مشتبہات سے مراد وہ ہیں جن میں حلت اور حرمت کے دلائل متعارض ہوں، اگر مجتہد نے کسی دلیل کی بناء پر جہت حلت کی ترجیح بھی دی، تو بھی ان کی حلت مشتبہ ہوگی اور احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ان سے بچا جائے، یہ بچنا فتویٰ کی بناء پر نہیں بلکہ تقویٰ کی بناء پر ہوگا اور واضح رہے کہ یہ حدیث کسی بھی مسئلہ میں اشتباہ کی ساری ہی صورتوں کے بارے میں ہے اور سب کا اجمالی حکم یہ ہے کہ ان میں پڑنے سے بچا جائے۔ پھر یہ بچنا بعض صورتوں میں واجب اور بعض صورتوں میں مستحب ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اشتباہ یا تو عامی کو ہوگا یا کسی مجتہد کو، اگر عامی کو ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں (۱) اس کا حکم معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے بچنا واجب ہوگا (۲) مفتیوں کے اختلاف کی وجہ سے اشتباہ ہو اور علم و تقویٰ کے اعتبار سے ایک مفتی کو دوسرے پر ترجیح دینا مشکل ہو تو بچنا مستحب ہوگا اور اگر اشتباہ مجتہد کو ہو تو اگر اس خاص مسئلہ میں اجتہاد کا موقع نہ ملنے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے بچنا واجب ہے اور اگر دلائل کے تعارض اور کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے بچنا بھی واجب ہے کیونکہ جب دلائل مساوی ہوں، تو محرم کو میخ پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اشتباہ تو دلائل کے تعارض کی وجہ سے ہو لیکن اباحت کو تحریم پر رائج قرار دیا گیا ہو، تو اس صورت میں بھی بچنا مستحب ہوگا۔

قوله : الا وهی القلب : فان نسبة القلب الى سائر الجسد كنسبة

الامير الى المأمور وهو الاصل ، والاعضاء كالفرع له وهو معدن العلوم والمعارف والاخلاق والملكات وهو بعد فئانه في اللذات والهوى يسمى نفساً استدلل به النووي الخ یعنی قلب کی نسبت دیگر اعضائے جد کے ساتھ امیر و مامور کی طرح ہے قلب اصل اور باقی اعضاء اسکی شاخیں ہیں وہ علوم و معارف، اخلاق و ملکات کا معدن ہے اور وہ لذات و خواہشات میں فنا ہونے کے بعد نفس کہلاتا ہے جیسا کہ فیض الباری ج ۱ ص ۱۵۴ میں ہے حدیث سے امام نوویؒ کا قلب کے محل عقل ہونے پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ

حدیث کا منشا اعمال جو ارج پر قلب کے صلاح و فساد کی تاثیر کو بیان کرتا ہے اور حدیث کا تعلق علم الاخلاق سے ہے اور ماقبل سے حدیث کا تعلق اس طرح ہے کہ اتقاء عن المعاصی اور ارتکاب معاصی کا اصل تعلق قلب سے ہے کیونکہ وہی اعضاء پر حاکم ہے و اللہ سبحانہ اعلم (راجع للتفصیل تکملہ فتح الملہم ۱/ ۲۲۰-۲۲۵، عمدۃ القاری للعینی وفتح الباری لابن حجر)

حمریش: عن المقداد بن معدیکرب قال قال رسول اللہ ﷺ ما أكل احد طعاما قط خيرا من ان ياكل من عمل يديه.

تشریح: اس سے مراد پوری ذات ہے خواہ ہاتھ سے کمائے یا پاؤں وغیرہ سے، الغرض اپنی قوت سے حلال روزی کمائے، اللہ تعالیٰ کا قول وبما کسبت ایدیکم میں بھی ایدی سے مراد ذات ہی ہے، مقصد یہ ہے کہ دوسروں کی کمائی پر اپنا گزار نہ کرے خود محنت کرے، خیال کرے کہ سید الاولین والآخرین محمد مصطفیٰ ﷺ کا تجارت کرنا بھی سیر کی کتابوں میں ثابت ہے نیز حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور کپڑے کی، حضرت عمرؓ کی، حضرت عثمانؓ ریشم اور کھجور کی اور حضرت عباسؓ کی تجارت کرتے تھے، اسلئے علماء فرماتے ہیں کہ جہاد کے بعد سب سے بہترین شغل تجارت ہے، حدیث میں آتا ہے التاجر الصدوق الامین مع النبیین و الصدیقین والشہداء (ابوداؤد، ترمذی) تجارت میں دیانتداری بڑا زہد ہے، امام محمد بن الحسن سے کسی نے پوچھا تھا "الاتصنف کتاباً فی الزہد قال صنف کتاباً فی البیوع"، اس کا مطلب یہ تھا کہ صفائی معاملات اور حلال و حرام کے مابین امتیاز اور مشتبہات سے پرہیز کرنا ہی فی الحقیقت زہد ہے، قولہ وان نبی اللہ داؤد مکان یا کل من عمل یدیه حضرت داؤد علیہ السلام عظیم الشان رسول اور بادشاہ تھے مگر آپ نے خزانہ سے اپنے اوپر خرچ نہ کیا اللہ تعالیٰ نے انکے ہاتھوں کو ایسی خاصیت عطا کی تھی کہ لوہا انکے ہاتھوں میں پہنچتے ہی موم کی طرح نرم ہو جاتا تھا جس سے وہ ایک دن میں ایک زرہ بناتے تھے اور اسکو چھ ہزار درہم میں فروخت کرتے تھے دو ہزار اپنے بال بچوں پر خرچ فرماتے تھے اور چار ہزار فقراء بنی اسرائیل پر خیرات کرتے تھے، علماء محققین فرماتے ہیں کہ بقدر ضرورت کمائی فرض ہے اس سے زیادہ مباح اور فخر کیلئے کمائی منع ہے، واختلف العلماء فی

افضل المكاسب فقال النووي افضلها الزراعة ^{یعنی افضل الکاسب کیا ہے اس میں علماء کا}
 اختلاف ہے امام نوویؒ نے کہا افضل کسب زراعت ہے بعض کے نزدیک ہاتھ کی کمائی ہے اصل
 میں یہ حکم حاجات کی بنا پر مختلف ہوتا چاہئے جہاں غذا کی حاجت زیادہ ہے وہاں زراعت افضل ہے
 تاکہ غذا کی سپلائی وسیع پیمانے پر ہو سکے جہاں کمائی کے دوسرے طرق منقطع ہوں وہاں تجارت
 افضل ہے اور جہاں صنعتوں کی ضرورت سخت ہو وہاں صنعت ہی افضل ہے ذکرہ العینی .

کتا کی بیع: محمد بن یحییٰ: عن رافع بن خدیجؓ قال قال رسول اللہ ﷺ
 ثمن الكلب خبیث، خبیث یہ طیب کے مقابل ہے طیب کے دو معنی ہیں حلال اور نفیس لہذا
 اسکے مقابل خبیث کے بھی دو معنی ہو گئے حرام اور خیس، شکاری کتا اور گھریہ پرہ دینے
 کیلئے کتا پالنا بالاتفاق جائز ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کتا فروخت کر کے ثمن وصول کرنا
 جائز ہے یا نہیں ۔

مذہب: (۱) شافعی، مالکؒ، (فی روایہ) احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک کتے کو بیچنا
 مطلقاً جائز نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ (فی روایہ) ابو یوسفؒ، محمدؒ، یحییٰؒ اور عطاءؒ کے نزدیک جن کتوں
 سے نفع حاصل ہوتا ہے انکا بیچنا جائز ہے، کلب عقور وغیرہ جو تعلیم کے قابل نہ ہوا اسکی بیع ناجائز ہے
دلائل احناف: عن جابرؓ ان النبی ﷺ نہی عن ثمن السنور والكلب
الاکلب صید (رواہ النسائی بسند جيد) (۲) عن ابن عباسؓ قال رخص النبی ﷺ
 فی ثمن کلب الصید (مسند امام اعظم) (۳) عن ابی ہریرہؓ انه علیہ السلام نہی عن
 ثمن السنور والكلب الا کلب صید (بیہقی) ان احادیث سے معلوم ہوا کہ جو کتا مشفع بہ ہو
 اسکا بیچنا جائز ہے کیونکہ وہ مال مقوم ہے اور وہی محل بیع ہے (۴) حضرت عثمانؓ نے ایک شخص سے
 کتے کی قیمت کے بدلہ میں چالیس اونٹ تاوان میں وصول کئے تھے (۵) اس طرح عمرو بن العاصؓ
 نے چالیس درہم جرمانہ وصول کیا تھا ۔

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ خبیث کے معنی حرام ہیں (۲) عن ابی
مسعود الأنصاریؓ ان رسول اللہ ﷺ نہی عن ثمن الكلب (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ) (۳)
 کتا نجس العین ہے اور نجاست کی بیع تو جائز نہیں ۔

جوابات: (۱) خبیث کے معنی خسیں یعنی مکروہ ہے جیسے کسب الحجام کو خبیث کہا گیا حالانکہ وہ عند الجمہور حرام نہیں، اس طرح حدیث میں بلی کے بیچنے کی نفی کی گئی اور شوائع بلی کے بارے میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ وہ اتنی معمولی چیز ہے کہ اسکی قیمت لینا مکارم اخلاق کے خلاف ہے لہذا ایسی تاویل ہم کتے کے بارے میں بھی کرتے ہیں کہ اسکو بیچ کر ثمن لینا مردت کے خلاف ہے (۲) نبی کی احادیث غیر مشفق بہ کلب پر محمول ہے (۳) یہ ممانعت اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا جب یہ حکم منسوخ ہو گیا تو بیع کی ممانعت بھی منسوخ ہو گئی بلکہ کتے کو قتل کرنیوالوں پر اسکی قیمت کی ادائیگی واجب کی گئی (۴) مالکیہ اور حنفیہ کتے کو نجس العین نہیں مانتے ہیں لہذا یہ دلیل انکے خلاف قابل احتجاج نہیں، ومہر البغی خبیث رنڈی کے زنا کی اجرت بالاتفاق حرام ہے

قوله: وکسب الحجام خبیث

اختلاف مذاہب: (۱) بعض اصحاب ظاہر اور بعض اہل حدیث کے نزدیک یہ جائز نہیں (۲) نووی نے امام احمد سے حراور عبد کے درمیان تفریق کی ایک روایت نقل کی ہے کہ حرکیلے مکروہ ہے اور عبد کے لئے جائز ہے (۳) جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک مع انکراہت جائز ہے۔
دلیل جمہور: عن ابن عباسؓ انه عليه السلام احتجم واعطى الحجام اجرة (بخاری، مسلم) حضورؐ کا خود فصد لیکر اجرت دینا یہ جواز کی دلیل ہے۔
دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب ہے کیونکہ خبیث کے معنی حرام ہیں۔

جمہور کے جوابات: (۱) خبیث یہاں بطریق عموم مشترک حرام اور ناپسندیدہ دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے یہاں آخری معنی مراد ہونے پر حدیث ابن عباسؓ دال ہے (۲) یا حدیث الباب ابن عباسؓ کی حدیث سے منسوخ ہو گئی، لان الرخصة بعد النهی دلیل نسخ الحرمة (العلیق ۳/ ۳۸۷، ہدایہ، یعنی وغیرہ)

بلی کی بیع: عن جابرؓ ان رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب والسنور
اختلاف مذاہب: (۱) مجاہد اور طاووسؓ کے نزدیک بلی کی بیع جائز نہیں یہ ابو ہریرہؓ سے بھی منقول ہے (۲) جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے۔

دلیل محابہ وغیرہ: حدیث الباب -

دلیل جمہور: بلی مال مقوم اور مشفق بہ ہے لہذا دوسرے اموال کی طرح اسکی بیع بھی

جائز ہونی چاہئے۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں بلی سے مراد غیر نافع یا وحشی بلی ہے کہ اگر اسے باندھ کر رکھو تو چوہوں کو شکار نہ کر سکے اور اگر کھول دو تو بھاگ جائے (۲) یا نہی تنزیہی پر محمول ہے یعنی انکار فروخت کرنا مروت و اخلاق کے خلاف ہے ایسی چیز بلا قیمت دیدینی بہتر ہے (۳) ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے لیکن ملا علی قاریؒ اور علامہ شوکانیؒ کہتے ہیں کہ مسلم کی یہ سند صحیح ہے۔

باب الخيار

خیار بم اختیار، شریعت میں خیار کہا جاتا ہے کسی تجارتی معاملہ کو فسخ کر دینے یا اسکو باقی رکھنے کا وہ اختیار جو خریدار اور تاجر کو حاصل ہوتا ہے۔

حمدرشد: عن ابن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار وفي رواية للترمذی البيعان بالخيار ما لم يتفرقا او يختارا وفي المتفق عليه او يقول احدهما لصاحبه اختر بدل او يختارا (مشکوٰۃ ص ۲۴۴)

خيار مجلس: مذاہب: (۱) امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ذریعہ بائع اور مشتری دونوں کو خیار مجلس دینا منظور ہے۔ اور یہ قول سعید بن المسیبؒ، زہریؒ، عطاء، طاؤسؒ، شعبیؒ، اوزاعیؒ، سفیان بن عیینہؒ، حسن بصریؒ، اسحاق بن راہویہؒ، محمد بن جریر طبریؒ، اور اہل ظاہر سے مروی ہے (معنی لاین قد آمد ج ۳ ص ۵۶۳) ”خيار مجلس“ کا مطلب یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے آپس میں ایجاب و قبول کر لینے سے عقد بیع لازم نہیں ہوتا بلکہ جب تک مجلس باقی ہے اس وقت تک فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ یک طرفہ طور پر بیع کو فسخ کر دے، لیکن اگر مجلس ختم ہو جائے تو یہ اختیار بھی ساقط ہو جائے گا، اور اس اختیار کو خیار مجلس کہتے ہیں

(۲) امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ خیار مجلس کے قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب عاقدین کے درمیان ایجاب و قبول ہو گیا تو اب بیع تمام ہو گئی اور اب کسی ایک کو یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں، یہ امام ابو یوسفؒ، محمدؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ربیعہؒ وغیرہ کا مذہب ہے (الجواہر النقیۃ ص ۲۷۲)

استدلال شوافع اور حنابلہ: (۱) ”حدیث باب“ وہ اپنے دعویٰ پر مالک مضر قاک کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں اور اس تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں یعنی بائع اور مشتری جب تک بدن کے اعتبار سے جدا نہ ہو جائیں اس وقت تک ان میں سے ہر ایک کو اختیار حاصل ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ جدائی اس وقت ہوگی جب مجلس سے ان میں سے کوئی ایک یا وہ دونوں اٹھ کر چلے جائیں (۲) انہو ابن عمرؓ کان ابن عمرؓ اذا باع رجلا فاراد ان لا یقیلہ قام فمشی ہنیئۃ ثم رجع الیہ (بخاری و مسلم) ابن عمر جب کسی سے معاملہ اور بیع لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چل کر واپس آ جاتے تھے آپ کا یہ عمل خیار مجلس کے ابطال کیلئے تھا (۳) ان ابن عمرؓ فہم من هذا الحدیث التفرق بالابدان وان موضوعہ ثبوت خیار المجلس (کما فی الصحیحین) وایضا ابویزرۃ الاسلامی فہم من هذا الحدیث ثبوت خیار المجلس کما فی ابی داؤد . وما فہم الصحابة اولیٰ بالقبول وقال الشیخ عبد الحی الکنوی فی التعلیق الممجذ الخ یعنی ابن عمرؓ اور ابویزرۃؒ اسلامی دو جلیل قدر صحابہ کی فہم حدیث کے حوالہ سے خیار مجلس ثابت ہو رہا فہم صحابیؓ بہر حال اولیٰ ہی ہے اگرچہ دیگر اقوال بھی مستند نکت ہوں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل: (۱) قرآن کریم میں ہے ”یا ایہا الذین امنوا افوا بالعقود“ (مائدہ) اے ایمان والو! تم عہد و پیمان کو پورا کرو، اللہ تعالیٰ نے عقد کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور عقد ایجاب و قبول کا نام ہے، لہذا ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد ان میں سے کسی کو خیار مجلس دینا، یہ ایفاء عقود کے حکم کے منافی ہے۔

(۲) اسی طرح دوسری آیت میں ارشاد ہے ”واشهدوا اذا تبایعتم (بقرة) جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنا لو تا کہ یہ بات متعین اور یقینی ہو جائے کہ ان دونوں کے درمیان بیع ہوئی ہے، اگر کسی وقت کوئی فریق بیع سے انکار کرے تو یہ گواہ گواہی دے سکے کہ ان کے درمیان

ہماری موجودگی میں بیع ہوئی تھی، اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول سے بیع منعقد اور لازم ہو جاتی ہے۔ اسلئے کہ اگر ایجاب وقبول سے بیع لازم نہ ہوتی تو پھر گواہ بنانے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔

(۳) اسی طرح تیسری آیت میں ارشاد ہے ”یا ایہا الذین امنوا لاتناکلو اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکن تجارتا عن تواض منکم“ تجارت اور سودا باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور ایجاب وقبول ہو جانے کے بعد سودا مکمل ہو چکا ہے، لہذا اب ان میں سے کوئی ایک فریق دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے فسخ نہیں کر سکتا۔

(۴) عن ابن عباسؓ ”من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یتوفیہ“ (مسلم) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب مشتری بیع پر قبضہ کر لے تو اس کیلئے اس کا بیچنا حلال ہو جاتا ہے حالانکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مجلس سے جدا ہونے سے قبل ہی بیع پر قبضہ کرے، اگر خیار مجلس کوئی چیز ہوتی تو صرف قبضہ کرنے سے اسے بیچنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے تھی بلکہ یہ اجازت تفرق بالابدان کے ساتھ معلق ہونی چاہئے تھی۔

(۵) اخراج البخاری عن ابن عمرؓ قال: کنا مع النبی ﷺ فی سفر فکنت علی بکر صعب لعمر فکان یغلبنی فیقدم امام القوم فیزجرہ عمر ویردہ فقال النبی ﷺ لعمر بعنیہ فقال هولک یا رسول اللہ، قال رسول اللہ ﷺ بعنیہ، فباعہ من رسول اللہ ﷺ فقال رسول اللہ ﷺ هولک یا عبد اللہ بن عمر تصنع بہ ماشئت حضورا کریم ﷺ کا تفرق بالابدان سے قبل ہی یہ اونٹ حضرت ابن عمرؓ کو بہہ کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ اب حضرت عمرؓ کو اس میں کوئی خیار حاصل نہیں۔

(۶) عن عمر بن الخطابؓ قال انما البیع عن صفقة او خیار (مصنف عبد الرزاق، بیہقی، مصنف ابن ابی شیبہ) صفقة اس عقد کو کہتے ہیں جو نافذ اور لازم ہو جائے۔ لہذا معلوم ہوا کہ بیع کی دو قسمیں ہیں ایک تو لازم اور دوسری وہ جو خیار شرط کی وجہ سے لازم نہ ہو لہذا جو لوگ ہر بیع میں خیار مجلس کو ثابت کرتے ہیں وہ اس حدیث کی مخالفت کرتے ہیں

(۷) عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ”لایجزی ولد والدا ان یجده مملوکا فیشتریہ فیعتقہ“ (مسلم، ابو داؤد، ترمذی) اتفق الفقہاء علی انہ لایحتاج الی استیناف عتق بعد الشراء، وانہ متى صح لہ الملک عتق علیہ فالنبی ﷺ اوجب عتقہ بالشراء من غیر شرط الفرقۃ) قالہ ابو بکر الجصاص۔

جوابات حدیث الباب: جہاں تک حدیث الباب کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ اس کی چار تاویلیں کرتے ہیں (۱) حدیث میں جس تفرق کا ذکر ہے اس سے تفرق بالابدان مراد نہیں بلکہ تفرق بالکلام مراد ہے اور تفرق بالکلام کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک ایجاب کرے ”بعت“ کے ذریعہ اور دوسرا قبول کرے ”اشتریت“ کے ذریعہ اور خیار سے مراد خیار قبول ہے نہ کہ خیار مجلس تو حدیث کا مفہوم یہ ہوا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو اس وقت تک عقد کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جب تک ان میں سے ایک کے ایجاب کے بعد دوسرا قبول نہ کر لے، لیکن جب ایجاب کے بعد قبول ہو جائے تو یہ اختیار ختم ہو جائے گا

وہذا التفسیر ماثور عن ابراہیم النخعی وہ یقول محمدؐ وابو حنیفہؒ کما صرح فی موطأہ و کتاب الحجۃ وقد اتی الحنفیۃ بشواہد علی ان التفرق یكون بالکلام، کما یكون بالابدان فمنہا قولہ تعالیٰ ”وماتفرق الذین اتوا الكتاب الامن بعد ماجاء تہم البینۃ“ ومنہا قولہ تعالیٰ ”واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا“ فان التفرق المراد ہنہا هو التفرق بالاقوال لا بالابدان، ومنہما ذکرہ الجصاص فی احکام القرآن ۱۹/۲ ”ویقال تشاور القوم فی کذا فافترقوا عن کذا“ براد بہ الاجتماع علی قول والرضیٰ بہ وان کانوا مجتمعین فی المجلس ”یعنی حنفیہ کے پیش کردہ شواہد (آیات و محاورہ عرب) میں تفرق بالابدان کے بجائے تفرق بالاقوال ہی مراد ہے (۲) امام طحاویؒ نے امام ابو یوسفؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ سے نقل کی ہے کہ حدیث میں تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہی ہے، مگر خیار سے مراد قبول ہے خیار مجلس نہیں یعنی ایک فریق کے ایجاب کے بعد دوسرے فریق کو اس وقت تک قبول کرنے کا اختیار ہوگا، جب تک مجلس اختتام کو نہ پہنچ

جائے، جب وہ مجلس ختم ہوگئی اور تفرق بالابدان ہو گیا تو اب قبول کرنے کا اختیار نہیں رہے گا۔
 (۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے مگر یہ تفرق بالقول اور عقد سے فارغ ہونے سے کتنا یہ ہے کیونکہ عام طور پر عقد سے فارغ ہونے کے بعد تفرق بالابدان ہوئی جاتا ہے لہذا تفرق بالابدان مکنی بہ اور تفرق بالاقوال مکنی عنہ ہے، اور قاعدہ ہے الکناہیہ ابلغ من الصریح، لہذا اس طرز کو اختیار کیا گیا ہے

ومحصل هذه التاويلات الثلاثة ان المراد من الخيار فى الحديث هو خيار القبول دون خيار المجلس الخ مذکورہ تینوں تاویلات کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں خيار سے مراد خيار قبول ہے نہ کہ خيار مجلس اس قول کو حنفیہ نے دو دلیلوں سے مدلل کیا ہے (الف) لفظ حدیث ”البيعان“ اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کا اطلاق وقوع فعل (بیع) کے وقت حقیقت اور وقوع یعنی بیع ہو جانے کے بعد مجاز ہے ظاہر ہے کہ خيار مجلس مراد لینے کی صورت میں عاقدین پر ”بیع“ کا اطلاق باعتبار ماکان مجاز ہی ہے اور خيار قبول مراد ہو تو یہ اطلاق حقیقت ہوگی کیونکہ عقد ابھی جاری ہے ظاہر ہے کہ قاعدہ کے مطابق حقیقت مراد لینا ہی اولیٰ ہے (ب) ابو داؤد، ترمذی میں عمرو بن شعیب کی حدیث میں مجلس میں فسخ عقد کو اقالہ کہا گیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قبل ازیں بیع تمام ہوگئی تھی اگر تفرق بالابدان کے بغیر تفرق بالنکاح سے بیع تمام ہونے کے بجائے خيار مجلس نامی کوئی چیز ہوتی تو اس مجلس میں اس طرح فسخ کرنے کا نام رسول اللہ ﷺ اقالہ نہ رکھتے۔

(۴) حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ خيار مجلس کا ہم بھی انکار نہیں کرتے ہیں لیکن یہ دوسرے فریق کی رضامندی کے ساتھ مشروط ہوگا کیونکہ خيار کی مختلف مراتب ہے اعلیٰ مرتبہ تو یہ ہے کہ صاحب خيار کسی کی رضامندی کا محتاج نہ ہو اور ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ اس کا خيار دوسرے کی رضامندی پر موقوف ہو تو حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو مجلس کے اختتام سے قبل ایسا خيار حاصل ہوگا جو دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف ہوگا اور دوسرے فریق کیلئے بھی مستحب یہ ہے کہ جب اس کا ساتھی کسی مجبوری کی بنا پر بیع کو فسخ کرنا چاہتا ہو تو وہ فسخ پر راضی ہو جائے اور اقالہ اگرچہ ہر وقت مستحب ہے لیکن جب تک مجلس میں رہے تو اس وقت یہ زیادہ مؤکد ہو جاتا ہے اسلئے خاص طور پر اس کو ذکر کیا گیا ہے۔

خیار مجلس سے جدید تجارت میں مشکلات: واضح رہے کہ آج کل کی موجودہ تجارت میں جہاں ٹیلیفون، ٹلیکس، اور فیکس کے ذریعہ تجارت ہو رہی ہے جہاں متباہین ایک جگہ پر موجود ہی نہیں اور تفرق بالابدان پہلے سے حاصل ہے فون پر تجارت ہو رہی ہے ایک بنگلہ دیش میں اور ایک جاپان میں ہے ایک نے کہا بعت، دوسرے نے کہا اشتریت، ایجاب و قبول ہو گیا بیع ہو گئی، اب اگر یہ قول لیا جائے کہ خیار مجلس ان دونوں کو حاصل ہے تو ان کو کب تک خیار مجلس حاصل رہے گا؟ اور خیار مجلس کو استعمال کرنے کی صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان لامتناہی جھگڑا کھڑا ہو سکتا ہے اور اس وقت خیار مجلس مفصلی الی النزاع بھی ہو جاتا ہے، لہذا عمل بھی حنفیہ کا قول زیادہ قابل عمل ہے (راجع تاملہ فتح المہم ۱/ ۳۶۷-۳۶۸، درس ترمذی ۲/ ۱۵۶-۱۶۶)

قوله الابیع الخيار او یختارا . اختلف العلماء فی تفسیر هذا الاستثناء الخ
اس استثناء کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے حنفیہ کی تفسیر کی رو سے یہاں خیار سے مراد خیار شرط ہے یعنی بیع ہر صورت میں لازم ہوگی مگر جب احد المتعاقدین خیار کی کوئی شرط لگائے تو بیع لازم نہ ہوگی اور شافعیہ کے نزدیک اس تخفیر سے مراد تخایر ہے یعنی ایک دوسرے سے ”اختر“ کہے اور دوسرا کہے ”اخترت“ اس سے شوافع کے نزدیک تفرق بالابدان سے پہلے بیع لازم ہو جاتی ہے

باب الربوا

حدیث: عن جابر قال لعن رسول اللہ ﷺ اكل الربوا وموكله
و کاتبه و شاعديه و قال هم سواء (رواہ مسلم)

ربوا القرآن اور ربوا الحدیث: لفظ ”الربوا“ لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوتا ہے ایک ربوا النسیئہ کیلئے اور دوسرا ربوا الفضل کے لئے۔ ربوا النسیئہ کی تعریف یہ ہے کہ (هو القرض المشروط فيه الاجل و زیادة مال علی المستقرض) اس کو ربوا القرآن بھی کہتے ہیں اور ”ربوا الفضل“ کی تعریف یہ ہے کہ دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا اس کو

”ربو الحمدیث“ بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

سود مفرد اور سود مرکب دونوں حرام ہیں: بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں قرآن کریم نے صرف سود مرکب کو حرام قرار دیا ہے، سود مفرد کو حرام نہیں کہا اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ (۱) عمران) اس آیت میں ربا کے ساتھ ”اضعافا مضعفة“ کی قید لگی ہوئی ہے اور نہ ہی قید پر داخل ہوئی ہے، لہذا صرف وہ ربا ممنوع ہوگا جس میں سود کی رقم راس المال سے کم از کم دو گنی ہو جائے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ ”اضعافا مضعفة“ کی قید باجماع امت احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے اور یہ قید بالکل ایسی ہے جیسے قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں فرمایا ﴿لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ اس آیت میں اگرچہ ثمن قلیل کی قید لگی ہوئی ہے لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیات قرآنی کو ثمن قلیل کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں، لیکن ثمن کثیر کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ اس آیت میں لفظ ”ما“ عام ہے جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے (۲) خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم ﷺ نے یہ اعلان فرمایا کہ ”الربو‘ موضوع کلمہ واول ربو‘ اضعه ربو‘ العباس بن عبد المطلب فانه موضوع کلمہ“ اس حدیث میں لفظ ”کلمہ“ ہر مقدار ربا کی حرمت پر صریح دال ہے (۳) حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ”کل قرض جو نفعا فهو ربو“ اس حدیث میں لفظ ”نفعا“ اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت میں اضعافا مضعفة کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

اعلان جنگ: حرمتِ ربا کی آیات قطعی الدلالتہ ہیں اور ربا کا معاملہ کرنے والوں کے بارے میں جو شدید وعید قرآن کریم میں آئی ہے ایسی شدید وعید شاید کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئی: چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ اس آیت میں صاف اعلان فرمایا کہ تم سودی لین دین نہیں چھوڑو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے اعلان جنگ سن لو۔

کیا موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟ آج پوری دنیا سود کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کی تو بنیاد ہی سود پر قائم ہے، سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں، ساری تجارتیں سود کی بنیاد پر ہو رہی ہیں، بڑے بڑے سرمایہ دار اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینک سے قرض لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں، چنانچہ عالم اسلام میں بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جن کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کیلئے قرض لیا کرتے تھے مثلاً ایک آدمی کے پاس کھانے کے پیسے نہ ہوتے تو وہ بھوک کی حالت میں کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس سے جا کر کہتا کہ میں بھوکا ہوں مجھے کچھ پیسے قرض دے دو تاکہ بیوی، بچوں کو کھانا کھلا سکوں، جواب میں صاحب استطاعت کہتا کہ میں سود پر قرض دوں گا، لہذا تم یہ وعدہ کرو کہ اس قرض کی ساتھ اتنا سود ادا کرو گے ظاہر ہے کہ یہ ظلم کی بات تھی کہ ایک آدمی بھوکا ہے اور اس بھوک کو مٹانے کیلئے آپ سے قرض مانگ رہا ہے تو آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں، حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر ان اس سے سود کا مطالبہ کریں ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمہارے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

تجارتی قرضوں پر سود: لیکن جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق

میں قرض لینے والے غریب غریب نہیں ہوتے ہیں جن کے پاس کھانے کیلئے کچھ نہ

ایسے غریب غریب کو تو بینک قرض دیتا ہی نہیں، بلکہ بینک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار اور دولت مند ہوتے ہیں، دوسرے لفظوں میں اس بات کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کیلئے لیتا ہے، ایسے قرض کو صر فی قرض کہتے ہیں دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کیلئے لیتا ہے ایسے قرض کو تجارتی قرض یا پیداواری قرض کہتے ہیں، سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے صر فی قرض پر لئے جانے والے سود کو حرام کہا ہے، تجارتی قرض پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود کے جواز پر استدلال: ”احل الله البيع وحرم الربوا“ اس آیت میں لفظ ”الربوا“ معر ف باللام ہے اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کیلئے ہو، لہذا لفظ ”ربوا“ سے وہ مخصوص ”ربا“ مراد ہوگا جو زمانہ جاہلیت میں اور حضور اکرم ﷺ کے ابتدائی دور میں رائج تھا اور اس زمانے میں صر فی قرض اور اس پر سود لینے کا رواج تھا تجارتی قرض اور اس پر سود لینے کا اسوقت رواج نہیں تھا، لہذا وہ حرمت میں داخل نہیں ہوگا۔

سود کے جواز کے قائلین: یہ وہ استدلال ہے جو اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کی طرف سے کیا گیا اور جس کی بنیاد پر کہا گیا کہ بینکوں کا سود جائز ہے یہاں تک کہ مصر کے موجودہ بنی اعظم نے بھی بینکوں کے سود کے حلال ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے اور اس فتویٰ کی وجہ سے پورے عالم عرب میں ایک غلغلہ برپا ہے اور اس کا چرچا ہے ان کے علاوہ عالم اسلام کے ہر خطے میں کوئی نہ کوئی بھی اس موقف کا حامل کھڑا ہوتا رہا ہے چنانچہ ہندوستان میں سر سید احمد خان، عرب میں مفتی عبیدہ اور رشید رضا بھی اس موقف کے حامل گذرے ہیں پاکستان میں ڈاکٹر فضل الرحمن کا موقف بھی یہی تھا اور جسٹس قدیر الدین نے اس کے جواز پر ایک رسالہ لکھا تھا، چنانچہ نو تعلیم یافتہ طبقہ اس استدلال سے مرعوب ہو کر ان کا حامی ہو جاتا ہے۔

حکم حقیقت پر لگتا ہے صورت پر نہیں: حقیقت یہ ہے کہ جواز کے قائلین کا استدلال زبردست مغالطے پر مبنی ہے ان کے استدلال کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں لہذا ان کا استدلال درست نہیں۔ پہلے کبریٰ کو سمجھ لیں کہ یہ کبریٰ غلط ہے۔ دیکھئے اصول یہ ہے کہ قرآن یا

حدیث میں جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگایا جاتا ہے تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں بلکہ اس کی حقیقت پر ہوتا ہے، لہذا جہاں وہ حقیقت پائی جائیگی وہاں وہ حکم آجائے گا، چاہے اس ”سود“ کی مخصوص شکل حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو۔

سود کی حقیقت: اب دیکھنا یہ ہے کہ ”سود“ کی حقیقت کیا ہے جسکو شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور یہ حقیقت موجودہ دور کے تجارتی سود میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ سود کی حقیقت کسی شخص کو دئے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا ہے مثلاً میں نے ایک شخص کو سو روپے بطور قرض یہ کہتے ہوئے دئے کہ ایک ماہ بعد تم سے ایک سو روپے واپس کرتے وقت ایک سو پانچ روپے لوں گا تو یہ سود ہے البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ میں نے اس کو سو روپے قرض ہی دئے لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو پانچ روپے دئے تو یہ سود اور حرام نہیں۔

حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ: ان کی دلیل کا صغریٰ یہ تھا کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں تجارتی سود موجود نہیں تھا یہ صغریٰ بھی غلط ہے، اسلئے کہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور اکرم ﷺ تشریف لائے اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریباً ساری بنیادیں موجود تھیں۔ مثلاً آجکل مشترکہ کمپنیاں قائم ہوتی ہیں جن کو جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں کہا جاتا ہے اس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار ہے اس سے پہلے اس کا وجود نہیں تھا، لیکن جب ہم عرب کی تاریخ اٹھا کر دیکھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل ”جوائنٹ اسٹاک کمپنی“ ہوتا تھا، اس لئے ہر قبیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلے کے تمام افراد اپنا ایک ایک درہم اور ایک ایک دینار لاکر ایک جگہ جمع کر دیتے۔ پھر اس رقم کو قافلے والے شام لے جا کر ان سے مال تجارت خرید و فروخت کرتے، چنانچہ آپ نے ”تجارتی قافلوں“ کا نام سنا ہوگا وہ یہی کام کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوسفیانؓ اسلام سے پہلے جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکہ مکرمہ آرہے تھے جس پر مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا جس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی اس قافلے کے بارے میں محدثین اور اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ ”لم یبق قرشی ولا قریشیة عنده درہم الا وبعث بہ

فی العبر ” اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے روایات میں آتا ہے کہ بنو مغیرہ اور بنو ثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا اور دوسرا قرض دیتا تھا ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سود کو ادا کرتا تھا اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔

سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال: سود کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ذاتی ضروریات یا کھانے پینے کی ضروریات کے لئے قرض مانگتا ہے اور قرض دینے والا شخص قرض دینے سے پہلے اس سے سود کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور نا انصافی کی بات ہے اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کی غرض سے قرض مانگتا ہے تاکہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر زیادہ سے زیادہ نفع کمائے اگر اس سے سود کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ظلم کی کوئی بات نہیں ہے لہذا تجارتی سود حرام نہیں ہے

تجارتی سود کو حلال کہنے والوں کا مغالطہ اور علت و حکمت میں فرق: اس دلیل کے اندر چند در چند مغالطے ہیں پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں ظلم کو ربا کی حرمت کیلئے علت قرار دیا ہے، حالانکہ ظلم دور کرنا ربا کی حرمت کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی حکمت ہے اور حکم کا دار مدار علت پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں ہوتا، لہذا ربا کے حرام ہونیکا دار مدار ظلم کے ہونے نہ ہونے پر نہیں بلکہ ربا کی حقیقت پائے جانے پر ہے جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی چاہے وہاں ظلم پایا جائے یا نہ پایا جائے (درس ترمذی ۴/۳۸-۵۷، بحکمۃ فتح الملہم ۵۶۵/۱-۵۷۸)

قولہ ”و کتابہ“ لان کتابۃ الربا اعانة علیہ۔ ومن هنا ظهر ان التوظيف فی البنوك الربویة لایجوز الخ یعنی اس سے ظاہر ہوا کہ سودی بینکوں کی نوکری جائز نہیں اگر بینک ملازم کا کام سود کی اعانت سے متعلق ہو جیسا کہ سودی لین دین کی کتابت اور حسابات تو وہ دو وجوہ سے حرام ہے (۱) اعانت علی المصیئ (۲) مال حرام سے اجرت لینا کیونکہ بینکوں کی آمدنی کا بڑا حصہ حرام ہی ہے جو سود سے حاصل شدہ ہے اور اگر اس کا کام سود سے متعلق نہ ہو تو وہ صرف پہلی وجہ سے

حرام ہے اگر کوئی ایسا بینک موجود ہو جسکی آمدنی کا بڑا حصہ حلال ہو تو اس کی نوکری جائز ہے بشرطیکہ اس کا کام سودی لین دین سے کوئی تعلق نہ ہو (تکملة فتح الملهم ۶/۱ واللہ اعلم)

ربو الفضل: جن چیزوں سے معاملہ متعلق ہوتا ہے وہ تین قسم کی ہیں یا تو وزن سے ان کا لین دین ہوتا ہے جیسے سونا، چاندی یہ موزون ہے، یا کسی ظرف سے ناپی جاتی ہیں جیسے غلہ لیکن اکثر غلہ کو تول کر بیچنے کا دستور ہے، لہذا یہ غلہ موزون اور مکمل دونوں ہیں۔ جو موزون اور مکمل نہیں ہے جیسے کپڑا وہ گن کر بیچی جائے یا گزروں سے ناپ کر۔ اب یاد رکھئے کہ وہ چیزیں موزون اور مکمل ہونے کی صفت کو قدر کہتے ہیں اور ہر شے کی ایک حقیقت ہوا کرتی ہے مثلاً چاندی کا چاندی ہونا، گیہوں کا گیہوں ہونا، کپڑے کا کپڑا ہونا اسکو جنس کہتے ہیں، پس جن اشیاء میں مبادلہ واقع ہوتا ہے، کبھی وہ قدر میں متحد ہوتی ہیں اور جنس میں مختلف مثلاً گیہوں اور چنا کہ قدر میں تو مشترک ہیں کیونکہ دونوں موزون ہیں یا دونوں مکمل مگر جنس مختلف ہے کیونکہ ایک کی حقیقت گیہوں ہے دوسرے کی حقیقت چنا، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جنس میں تو اتحاد ہوتا ہے مگر قدر میں اتحاد نہیں ہوتا جیسے بکری بکری سے مبادلہ ہو وہاں جنس تو متحد ہے مگر چونکہ وہ موزون و مکمل نہیں اسلئے نہ قدر ہے نہ اتحاد قدر، اور کبھی قدر بھی متحد ہوتا ہے اور جنس بھی متحد جیسے گیہوں سے گیہوں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ جنس متحد نہ قدر متحد جیسے روپیہ اور کپڑا یا روپیہ اور جانور پس یہ اشیاء چار قسم کی نکلیں (۱) متحد القدر غیر متحد الجنس (۲) متحد الجنس غیر متحد القدر (۳) متحد الجنس والقدر (۴) غیر متحد الجنس والقدر۔

اب قاعدہ یہ ہے کہ دو چیزیں جو متحد الجنس والقدر ہوں انکے مبادلہ میں دو امر واجب ہیں ایک یہ کہ دونوں وزن یا مکمل میں برابر ہوں، دوسرے یہ کہ دونوں دست بدست ہوں مثلاً گیہوں کو باہم بدلنا چاہیں تو دونوں طرف ایک سیر ایک سیر ہونا ضروری ہے اور ایک مجلس میں دونوں کو اپنا حق لینا واجب ہے اور جو چیزیں متحد الجنس غیر متحد القدر ہوں یا متحد القدر غیر متحد الجنس ہوں ان میں کمی بیشی جائز ہے ادھار جائز نہیں مثلاً بکری بکری سے بدلنا چاہیں تو یہاں جنس ایک ہے مگر قدر ایک نہیں ایسا ہی گیہوں اور چنا آپس میں بدلنا چاہیں تو یہاں قدر ایک ہے اور جنس متحد نہیں تو ان میں کمی بیشی جائز ہے مثلاً گیہوں ایک سیر اور چنا دوسرے، ایک طرف ایک بکری اور دوسری جانب

دو بکریاں یہ درست ہے مگر ایک جانب نقد اور دوسری جانب ادھار ہو تو یہ جائز نہیں، دست بدست لین دین واجب ہے اور جو چیزیں غیر متحد الجنس والقدر ہوں ان میں کمی بیشی بھی جائز ہے اور نقد اور ادھار کا فرق بھی جائز ہے مثلاً سو روپیہ کی گائے لی تو یہاں نہ جنس متحد ہے نہ قدر لہذا نہ دست بدست ہونا ضروری ہے نہ کہ برابری۔

الحاصل چار قاعدے نکلے، اشیاء متحد القدر، متحد الجنس میں برابری اور دست بدست ہونا واجب ہے، اشیاء غیر متحد القدر و غیر متحد الجنس میں نہ برابری واجب ہے اور نہ دست بدست ہونا واجب ہے، اشیاء متحد الجنس غیر متحد القدر، اور اشیاء متحد القدر غیر متحد الجنس میں دست بدست ہونا واجب ہے اور برابری ضروری نہیں ان چاروں قاعدوں کے خلاف جب لین دین ہوگا وہ شرعاً ربوا ہے یعنی جس جگہ دست بدست ہونا واجب ہے وہاں اگر ایک جانب بھی ادھار ہو اور جہاں برابری اور دست بدست ہونا دونوں امر واجب ہیں وہاں ادھار سے بھی سود ہو جائیگا اور کمی بیشی سے بھی سود ہو جائیگا (صفائی معاملات)

سمرقانی: عن عبادۃ بن الصامت قال قال رسول اللہ ﷺ الذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ الخ حدیث مذکور میں چھ اشیاء کے متعلق ربوا کی حرمت آئی ہے اب ربوا ان اشیاء سے کہ ساتھ خاص ہے یا دوسری اشیاء کی طرف بھی یہ حکم متحدی ہوگا اس میں اختلاف ہے:

مذہب (۱): اہل ظواہر کے نزدیک حکم ربوا صرف ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص ہے (۲) جمہور علماء کے نزدیک یہ حکم معلل بالعلۃ ہے لہذا جن چیزوں میں وہ علت پائی جائے گی انکا بھی یہی حکم ہوگا، پھر انکے مابین علت کے متعلق اختلاف ہوا، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک سونے اور چاندی میں ربوا کی علت ثمنیت ہے اور باقی چاروں میں شافعیؒ کے نزدیک مطعومیت (جو چیز کھائی جاتی ہو) ہے اور اتحاد جنس شرط ربوا ہے نہ کہ علت اور مالکؒ کے نزدیک ادھار (ذخیرہ بنا کر رکھنے کے قابل ہونا) ہے، ابو حنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک علت ربوا قدر مع الجنس ہے یعنی ذہب و فضہ میں وزن مع الجنس علت ہے اور بقیہ چار میں کیل مع الجنس ہے شوافع و حنفیہ کا

ثمرۂ اختلاف لو ہے اور تانبے وغیرہ میں ظاہر ہوگا، شوافع کے نزدیک لوہے کے باہم تبادلہ میں کمی بیشی جائز ہے کیونکہ اس میں ثمنیت اور مطعومیت دونوں مفقود ہیں اور حنفیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کیونکہ اس میں وزن مع الجنس پایا جاتا ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک اموال ربویہ میں سے غیر ذہب وفضہ میں تعیین البدلین فی المجلس واجب ہے نہ کہ تقابض فی المجلس (مجلس میں بدلین کا قبضہ) بخلاف ذہب وفضہ کے کہ ان میں تقابض فی المجلس ہی واجب ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ تمام اموال ربویہ میں تقابض واجب ہے تعیین کافی نہیں (تکملة فتح الملمہ ۵۹۳/۱)

بیع الحیوان بالحوان نسیمیۃ کا مسئلہ :

مہر بن سنان : عن جابر قال جاء عبد.... فاشتراه بعبیدین اسودین .
اس سے چند مسائل معلوم ہوئے کہ (۱) غلام موٹی کی اجازت کے بغیر ہجرت نہیں کر سکتا (۲) غیر سودی مال میں زیادتی، کمی جائز ہے، چنانچہ ایک جانور کا دو جانوروں کے بدلہ میں دست بدست لین دین جائز ہے خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا، اسلئے کہ حیوان سودی مال نہیں کیونکہ یہ نہ کھلی ہے اور نہ وزنی، لیکن حیوان کی بیع حیوان سے اگر دونوں جانب نسیمیۃ (ادھار پر) ہو جیسے بائع کہے کہ میں ایک بیل تم کو ایک ماہ کے بعد دوں گا اور اسکے بدلہ میں تم مجھ کو دو بیل ایک سال کے بعد دیدینا اس کو بیع الکالی بالکالی کہتے ہیں، یہ تو بالاتفاق ناجائز ہے کیونکہ یہ بیع المعدوم بالمعدوم ہے ایک حدیث میں ہے نہیں رسول اللہ ﷺ عن بیع الکالی بالکالی، اور اگر بیع الحیوان بالحوان ایک طرف سے نقد اور دوسری جانب سے نسیمیۃ ہو تو اس میں اختلاف ہے ۔

مذہب : (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک یہ جائز ہے (۲) ابوحنیفہؒ، صاحبین، احمدؒ (فی روایت) کے نزدیک یہ ناجائز ہے ۔

دلیل شوافع : عن عمرو بن العاص ان النبیؐ امرہ ان یجہز جیشا فنفتد

الابل فامرہ ان یاخذ من قلائص الصدقة وكان یاخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقة (ابوداؤد، دارقطنی) اس سے بیع الحیوان بالحوان نسیمیۃ متفاضلاً ثابت ہوا ۔

دلیل احناف: (۱) عن سمرة بن جندب ان النبی ﷺ نهی عن بيع الحيوان

بالحيوان نسيئة (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ) قال الترمذی هذا الحديث حسن صحيح (۲) عن جابر ان النبی ﷺ قال لا بأس بالحيوان بالحيوان واحداً باثنين يدا بيد وكرهه نسيئة (ابن ماجه) (۳) عن ابن عباس ان النبی ﷺ نهی عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة (اخرجه الطحاوی والترمذی فی العلل) ان روایات سے معلوم ہوا کہ بیع الحيوان بالحيوان نسيئة مطلقاً جائز نہیں (۴) یہ بات بدیہی ہے کہ حیوانات میں خلقت فرق ہوتا ہے لہذا ایہ امر باعث نزاع ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہیے۔

جوابات: (۱) طحاوی اور توریشی نے کہا کہ یہ معاملہ تحریم ربوا سے پہلے کا تھا پھر منسوخ ہو گیا (۲) عمرو کی روایت فعلی ہے اور سرور اور جابر اور ابن عباس کی روایات قولی ہیں، فعلی پر قولی حدیث کی ترجیح ہوتی ہے (۳) محرم اور میح کے درمیان جب تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے لہذا دلائل احناف کی ترجیح ہوگی (۴) عمرو بن العاص کی روایت مذکورہ میں ہے کہ صدقہ کے اونٹوں کی آمد تک کیلئے اونٹ قرض لئے گئے تھے یہ مدت مجہول ہے جو بیع میں جائز نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع نہیں تھی بلکہ قرض کا معاملہ تھا شاید اس وقت اس کی گنجائش تھی (۵) احناف کی ان تینوں روایات کی تائید ابن عمر اور علی کے قول سے بھی ہوتی ہے۔

(اخرجه عبدالرزاق وابن ابی شیبہ)

سونے کی خرید و فروخت کا مسئلہ:

محمد بن عیسیٰ: عن فضالة بن ابی عیسیٰ فقال لا تباع حتی تفصل، اس حدیث سے معلوم ہوا جس قلابہ یا ہار میں سونے کی جڑاؤ کی گئی ہو یا جس تلوار کو چاندی وغیرہ سے آراستہ کیا گیا ہو اسی قسم کی چیزوں کی بیع سونے یا چاندی سے کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذہب: (۱) امام شافعی اور احمد کے نزدیک جائز نہیں جب تک ان چیزوں سے سونے یا چاندی الگ نہ کر لے تاکہ ہم جن چیزوں کا کمی بیشی کے ساتھ باہمی لین دین ہونے کی وجہ سے ربا کی صورت پیدا نہ ہو جائے ہاں اگر سونے کا جڑاؤ کیا ہو یا زور وغیرہ چاندی کے بدلے میں

فروخت کیا جائے تو اس صورت میں زیور سے سونے کو الگ کر دینا ضروری نہیں (۲) اور امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ”ذہب مفرد“ ”ذہب مرکب“ سے زیادہ ہو تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں (۳) مالکؒ کے نزدیک اگر غیر ذہب ذہب کا تابع ہو تو مثلاً بمثل وزن کے اعتبار سے جائز ہے اور اگر ذہب غیر ذہب کا تابع ہو تو سلع یعنی سامان کی مانند جائز ہے۔

دلیل شافعیؒ و احمدؒ: حدیث الباب -

دلیل ابوحنیفہؒ: متعدد صحیح احادیث میں حضرت ﷺ کا یہ حکم بطور ضابطہ مذکور ہے کہ
سونا یا چاندی کو سونے یا چاندی کے بدلہ میں بیچنا جائز ہے خواہ خالص ہو، خواہ کسی چیز کے ساتھ مخلوط ہو بشرطیکہ ہم جنس چیزوں میں مساوی ہو کی بیشی نہ ہو۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں لا تباغ فرمانا اس وجہ سے تھا کہ قلاذہ میں بارہ دینار سے زائد سونا موجود تھا جو حضرت فضالہؒ کے فرمان ففصلتها فوجدت فیها اکثر من اثنی عشر دیناراً سے واضح ہے حالانکہ قلاذہ کی قیمت کل بارہ دینار ادا کی گئی تو شرعاً یہ ربوا ہے اسلئے آنحضرتؐ نے ”لا تباغ“ فرمایا اور حتی تفصل کا فرمان تمیز کامل کیلئے ہے کہ خریدنے سے قبل مکمل اندازہ کر لیا جائے کہ مخلوط چیز میں سونا کتنا ہوگا حسی طور پر اجزاء مخلوط کو الگ الگ کرنا مراد نہیں (۲) یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے شدت احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ حکم فرمایا ہو، لہذا یہ استحباب پر محمول ہے۔

الفصل الثانی

حمر بن عسار: عن سعد بن ابی وقاص قال سمعت رسول اللہ ﷺ سئل عن شراء التمر بالرطب فقال ینقص الرطب اذا بیس فقال نعم فنهاہ عن ذالک ثم ربم خشک خرما اور رطب بم تازہ خرما -

مذاهب: (۱) بیع الرطب بالتمر ائمه ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع الرطب بالتمر برابری کے ساتھ جائز ہے

واعلم ان هناك صورتین فی بیع الرطب بالتمر الخ یعنی بیع الرطب بالتمر کی دو صورتیں ہیں پہلی یہ کہ درخت پر معلق کھجور کو اتارے ہوئے کھجور سے بیچا جائے جس کا نام مزاینہ

ہے یہ بالا جماع حرام ہے اس سے صرف ”عرایا“ کی صورت مستثنیٰ ہے علی اختلاف الاقوال فی تفسیر ہا اور دوسری صورت یہ کہ رطب مقطوع کو تمر مقطوع سے بیچا جائے اس میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں خواہ بیع بالتساوی ہو یا بالتفاضل ہو یہی قول ابو یوسفؒ، محمدؒ کا ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیکی تساوی اور یداً بیداً کی صورت تو جائز ہے اور تفاضل، ادھار کی صورت حرام ہے (تکملة ۱/ ۴۰۰)

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے۔

دلائل ابو حنیفہ: (۱) حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ میں مثلاً بمثل یداً بیداً، اور بعض روایت میں وزناً بوزن (مسلم) وارد ہے یہ حدیث حرمت ربوا کا اصل ہے اس میں متفاضلاً بیع کی ممانعت ہے اور مثلاً بمثل یداً بیداً کی اجازت ہے (۲) قولہ تعالیٰ 'احل اللہ البیع'، کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بیع جائز ہو جب تک کوئی قوی حدیث اس سے کسی قسم کی بیع کو خارج نہ کر دے، یہاں ایسی کوئی قوی حدیث موجود نہیں، اسلئے یہ بیع جائز ہونی چاہئے۔

جوابات: (۱) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں ایک راوی زید بن ابی عیاشؓ ہے جو مجہول ہے اس سے حرمت ثابت نہیں ہو سکتی ہے (۲) یا وہ حدیث ادھار پر محمول ہے چنانچہ ابوداؤد میں (الف) الی اجل کی قید ہے (ب) اور بعض روایت میں آیا ہے بھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الرطب بالتمر نسبیۃ (ابوداؤد، بیہقی، معارف مدنیہ) (ج) خود حدیث میں اسکی طرف اشارہ ہے کہ حضورؐ کا سوال، کیا رطب سوکھنے کے بعد کم ہو جاتا ہے؟ یہ بات تو اتنی ظاہر باہر ہے کہ ہر شخص کو معلوم ہے، اسلئے اس سوال کا مقصد اس بیع کے نسبیۃ عدم جواز کی علت پر خبردار کرنا تھا کہ خشک ہو نیکی بعد برابری باقی نہیں رہے گی اور جسکے حصہ میں رطب آئے گا اسکے پاس کم پہنچے گا اور یہ خرابی نسبیۃ میں لازم آتی ہے لہذا یہ ممنوع ہے اور نقد کی صورت میں بالفعل مساوات ہے اسلئے یہ اس سے خارج ہے (۳) شارحین لکھتے ہیں امام ابو حنیفہؒ جب بغداد تشریف لے گئے وہاں کے علماء نے یہ مسئلہ بھی پیش کیا، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ رطب اور تمر دونوں ایک جنس ہے یا دو جنس اگر ایک جنس ہے تو حدیث ”التمر بالتمر مثلاً بمثل“ سے بالتساوی بیع جائز ہونا چاہئے اور اگر دو

جنس ہے تو از اختلاف النوعان فیہو کیف شتم (الحديث) کی بنا پر جائز ہونا چاہیے۔

حمدریس: عن سعید بن المسیب مرسلان رسول اللہ ﷺ نہی عن بیع

اللحم بالحيوان .

مسئلہ خلا فیہ، مذاہب: (۱) شافعی، مالک، اور احمد کے نزدیک جانور کے عوض گوشت فروخت کرنا مطلقاً ممنوع ہے خواہ گوشت اسی جانور کی جنس کا ہو یا کسی دوسری جنس کا، خواہ جانور حلال ہو یا حرام، چنانچہ ان کے نزدیک گائے کے گوشت کے عوض گدھا خریدنا بھی حرام ہے

دلیل: (۱) حدیث الباب ہے (۲) محمد کے نزدیک اگر بیع الحيوان بلحم غیر جنسہ ہو کیسے لحم البقرة بالشاة الحية تو مطلقاً جائز ہے اور اگر بیع الحيوان بلحم جنسہ ہو تو گوشت جانور کے گوشت سے زیادہ ہونا ضروری ہے تاکہ زیادتی کھال وغیرہ کے عوض ہو جائے (۳) ابو حنیفہ، اور ابو یوسف کے نزدیک جانور کی بیع گوشت کے عوض ہر طرح جائز ہے۔

دلیل یہ ہے کہ یہاں وزنی چیز (گوشت) کی بیع غیر وزنی چیز (جانور) کے ساتھ ہے یہ تو مطلقاً جائز ہے خواہ برابر ہو یا کم و بیش۔

جواب: حدیث الباب میں جو نبی ہے وہ ادھار کی صورت پر محمول ہے کیونکہ جانور موٹا اور دبلا ہوتا رہتا ہے اور گوشت کے ادھار میں تعین مشکل ہوتی ہے (ہدایہ ۶۵/۳، مرقاة، لمعات وغیرہ)

حمدریس: عن اسامة بن زيدان النبي ﷺ قال الربوا في النسينة وفي

رواية قال لاربوا فيما كان يدا بيد.

ربوا صرف نسیئہ میں ہوتا ہے خواہ جنس متحد ہو یا مختلف اگر دست بدست ہو جائے، تو متفاضلاً بھی جائز ہے، حدیث ہذا کی بنا پر پہلے یہ ابن عباس کا مسلک تھا پھر ابن عباس نے اس سے رجوع کر لیا لہذا دونوں قسم کے ربوا کی حرمت پر اجماع ہو گیا۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) یہ مختلف الجنس اشیاء پر محمول ہے (۲) یہ

حصر اضائی ہے نہ حقیقی کما فی قوله تعالى 'انما حرم عليكم الميتة، یہاں بطریق حصر صرف چھ چیزوں کی حرمت بیان کی، یہ مشرکین کے بحیرہ، سائبہ وغیرہ کے مقابلہ میں ہے حالانکہ کتا

گدھا وغیرہ بھی حلال نہیں، حدیث الباب میں بھی کسی نے آنحضرت ﷺ سے تساوی کے ساتھ فروخت کرنے کے متعلق سوال کیا ہوگا تو جواباً آپؐ نے یہ فرمایا، اس صورت میں سود صرف ادھار میں ہوگا نقد میں نہیں، لہذا الربو میں الف لام عہدی ہے۔

باب المنہی عنہا من البیوع

محمد بن یس : عن جابر..... عن المخابرة والمحاقل والمزابنة،، مخابرة یہ خیبر سے بنا ہے یعنی خیبر والا معاملہ کرنا جو آنحضرتؐ نے خیبر کے یہود سے کیا تھا کہ باغات سب حضورؐ کے ہیں اور محنت یہودی، پیداوار نصف نصف، یاخبار سے بنا ہے ہم نرم زمین جس میں زمین ایک کی ہو اور اسکو نرم کر کے بونا دوسرے کے ذمے ہو۔ حدیث میں اسکی تفسیر اس طرح کی ہے کہ زمین کاشت کیلئے بطور کرایہ پیداوار کی تہائی یا چوتھائی پردی جائے، مخابرة اور مزارعہ کے مابین فرق یہ ہے مخابرة میں محنت، تخم، بیج کرایہ دار کا ہوتا ہے اور مزارعہ میں تخم مالک زمین کا صرف محنت کرایہ دار کا (۱) یہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے، دلائل ابوحنیفہؒ : (۱) حدیث الباب (۲) اس میں اجرت مجہول رہتی ہے (۳) حاصل

ہو نیوالی چیز معدوم ہوتی ہے اور جو چیز معدوم ہوتی ہے اسکا کوئی معاملہ معتبر نہیں ہوتا ہے۔
دلائل صاحبین : (۱) واقعہ خیبر کما مرانفا (۲) الضرورات تیج المحظورات کی بنا پر اگر اسکو جائز نہ رکھا جائے تو لوگوں کو بہت زیادہ پریشانیاں جھیلنی پڑیں گی، اسلئے فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے اور واقعہ خیبر کی وجہ سے یہ حدیث منسوخ ہے اور ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ اس کی حرمت پر متفق ہیں زمین کے معین حصہ میں خواہ کتنی پیداوار ہو یا بالکل نہ ہو۔

محاقلہ یہ ہقل سے بنا ہے ہم عمدہ قابل کاشت زمین، پھر کھیت کو بھی ہقل کہا جاتا ہے کیونکہ بیج حتی الامکان عمدہ زمین میں بویا جاتا ہے، حدیث الباب میں محاقلہ کی تفسیر یہ کی گئی کہ کوئی شخص اپنا کھیت ایک سو فرق، گندم کے عوض بیچے۔ فرق بفتح الراء وہ پیانہ جس میں سولہ رطل، تقریباً سات سیر غلہ سمائے اور فرق، بجزم الراء وہ پیانہ جس میں ایک سو بیس سیر غلہ سمائے، یہاں فرق کا ذکر تمثیل کے طور پر ہے یعنی گندم کی معین مقدار کھیت والے کو دے اور کھیت میں کھڑے گے ہوں

اسکے بدلہ میں خرید لے چونکہ اس میں ربوا کا اندیشہ ہے اسلئے یہ جائز نہیں ۔

حمد رشت: عن جابرؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن المعاومة وعن النثیا

ورخص فی بیع العرایا .

معاومة یہ عام سے بنا ہے ہم سال، معاومہ یہ ہے کہ درختوں کے پھلوں کو نمودار ہونے سے پہلے ایک سال دو سال، تین سال یا زیادہ مدت کیلئے فروخت کر دیا جائے جیسا کہ آجکل عام رواج ہے یہ بیع باطل ہے کہ اس میں وہ چیز خریدی جاتی ہے جو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئی جیسا کہ جانور کے غیر پیدا شدہ بچے خرید لینا باطل ہے۔

الثنیا: اسکا مطلب یہ ہے کہ درختوں پر موجود پھلوں کو بیچا جائے لیکن ان میں سے ایک غیر معین مقدار یا معین مقدار مستثنیٰ کر لی جائے مثلاً یہ کہے کہ ان میں سے چند من یا دس من میرے، باقی تیرے لئے ہیں یہ منع ہے کیونکہ یہ بیع مجہول ہے۔

حمد رشت: عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ رخص فی بیع العرایا

بخرصھا من التمر فی مادون خمسة اوسق اوفی خمسة اوسق شک داؤد بن الحصین متفق علیہ .

العرایا: یہ عریہ کی جمع ہے (فعلیہ بمعنی مفعولہ) عروا (ن) بم عطیہ مانگنے کا قصد کرنا، درخت پر لگے ہوئے پھل کو ہبہ کرنا (قاموس) متعدد احادیث میں بیع مزاہنہ کی ممانعت اور ”عرایا“ کے جواز پر اتفاق ہے لیکن عرایا کیا چیز ہے جس کی آپ نے اجازت عطا فرمائی، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان شدید اختلاف ہوا ہے، اس میں پانچ اقوال مشہور ہیں۔

(۱) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عرایا بھی بیع مزاہنہ ہی ہے فرق صرف یہ ہے کہ عرایا پانچ دس سے کم میں ہوتی ہے اور مزاہنہ پانچ دس سے زیادہ میں، اور اگر ٹھیک ٹھیک پانچ دس ہونہ کم نہ زیادہ تو اصح قول کے مطابق یہ بیع جائز نہیں ہوگی (۲) امام احمدؒ کے نزدیک عرایا یہ ہے کہ کسی آدمی کو چند درختوں کا پھل ہبہ کیا جائے اور موہوب لہ واہب کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو بیچ دے، اگر یہ پانچ دس سے کم میں ہو تو جائز ہے (۳) امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو اپنے باغ کے کسی ایک یا چند درختوں کا پھل ہبہ کر دے، مگر باغ میں واہب کے اہل خانہ موجود

ہونے کی وجہ سے اسے موہوب لہ کا بار بار آنا اچھا نہ لگے تو اس صورت میں واہب کیلئے جائز ہوگا کہ وہ موہوب لہ سے درختوں پر لگا ہوا پھل کٹے ہوئے پھل کے بدلے خرید لے لیکن اس بیع کے جواز کیلئے امام مالکؒ کے نزدیک چار شرطیں ہیں (۱) پھل پک جائے (۲) پھل پانچ وقت یا اس سے کم ہو (۳) واہب جن کھجوروں کے بدلے وہ پھل خرید رہا ہے وہ موہوب لہ کو کٹنے کے وقت دے اگر نقد دے دیا تو یہ جائز نہ ہوگا (۴) عوض میں دیئے جانے والے ثمر ہدیہ والے پھل کی قسم سے ہو۔

(۴) ابو عبیدہ قاسم بن سلامؒ کہتے ہیں عرایا اصل میں وہ چند درخت ہوتے تھے جنہیں باغ کا مالک پورے باغ کا سودا کرتے وقت اپنے اہل و عیال کے لئے مستثنیٰ کر لیتا تھا یہ درخت نہ تو سودا میں شامل ہوتے تھے اور نہ ہی ان پر حضور اکرم ﷺ صدقہ لازم فرماتے تھے، وہ غریب لوگ جو سونے چاندی کے مالک نہ ہوتے تھے اور ان کا دل چاہتا تھا کہ ہم بھی رطب کھائیں تو انہیں آپ نے رخصت دے رکھی تھی کہ وہ تمر کے بدلے ان درختوں کا تازہ پھل خرید لیں، تا کہ وہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رطب کھالیں اور یہ تجارت اور ذخیرہ اندوزی کیلئے ایسا نہیں کرتے تھے (۵) امام ابو حنیفہؒ عریہ کی بعینہ وہ تفسیر کرتے ہیں جو امام مالکؒ نے کی ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں یہ حقیقت میں بیع نہیں ہے بلکہ موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پیشتر ہی ایک موہوب کو دوسرے شئی موہوب کے ساتھ تبدیل کرنا ہے اس لئے کہ ہبہ قبضہ کے بغیر تام نہیں ہوتا جب موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی واہب کی رائے تبدیل ہوگئی تو اب یہ صورت تو بیع ہے اسلئے اسے بیع العرایا کہا جاتا ہے لیکن حقیقت میں یہ بیع نہیں ہے بلکہ ہبہ کی تبدیلی ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے جواز کے لئے کوئی شرط نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو عبیدہ عرایا کو ایسی بیع قرار دیتے ہیں جس کا رسول اللہ ﷺ نے بیع المزابنہ کی حرمت سے استثناء فرمایا ہے جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ صورت اور مجاز تو بیع ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک ہبہ کی تبدیلی ہے دوسرے ہبہ کے ساتھ۔

مذہب حنفیہ کے وجوہ ترجیح: اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی تفسیر لغۃ اور رولۃ ودرایۃ ہر اعتبار سے راجح ہے۔

لفظ اس لئے کہ عرایا، عربیہ کی جمع ہے اور ابن منظور نے لسان العرب میں اور ابن سیدہ نے محکم میں اور جوہری نے صحاح میں مختلف شعراء اور ادباء کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے ان سب میں قدر مشترک یہی ہے کہ عربیہ کے معنی عطیہ اور ہبہ ہیں اور یہ بات لغت عرب میں مشہور ہے کہ درخت پر لگی ہوئی جس کھجور کو ہبہ کر دیا اسے ”عربیہ“ کہلاتا ہے اور دوسرے یہ کہ اہل مدینہ کے درمیان بھی اسکے یہی معنی سمجھے جاتے تھے اور امام مالکؒ نے ”العرایا“ کی جو تفسیر اختیار کی ہے وہ اسلئے کہ یہ تفسیر اہل مدینہ کے درمیان مشہور و معروف تھی، اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک لفظ رائج ہے۔

روایت: اسلئے کہ کئی روایات اس تفسیر پر دلالت کرتی ہیں (۱) مثلاً صحیح مسلم میں حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ رخص فی العربیہ یاخذھا اهل البیت بخرصھا تمر یا کلونها رطباً رسول اللہ ﷺ نے عطیہ دینے والوں کو اس بات کی رخصت دی ہے کہ وہ اپنے عطیہ کے بدلے میں اندازے سے تمر دے کر کھانے کے لئے رطب لے لیں۔ اس حدیث سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عربیہ لینے والے وہی ہیں جنہوں نے عربیہ دیا تھا (۲) بخاری شریف میں سہل بن ابی حمزہؓ کی روایت ہے ان رسول اللہ ﷺ نے بیع السمر بالتمر ورخص فی العربیہ ان تباع بخرصھا یا کلھا اهلها رطباً۔ اس حدیث میں لفظ اہل اس پر دلالت کرتا ہے کہ رطب کھانے والے وہی ہوتے تھے جو باغ کے مالک ہوتے تھے اور یہ معنی امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ ہی کی تفسیر کے مطابق صحیح ہو سکتے ہیں (۳) متعدد احادیث اور آثار سے یہ ثابت ہے کہ نبی اکرم ﷺ جب عامل کو اس مقصد کے لئے روانہ فرماتے تھے کہ وہ باغات پر عشر کی تعیین کے لئے ان کے پھل کا اندازہ کر لے تو اسے خاص طور پر ہدایت کی جاتی تھی کہ عرایا کو اس اندازے سے مستثنیٰ رکھے اور اس پر عشر واجب نہ کرے۔

واضح رہے کہ عربیہ کو عشر میں سے مستثنیٰ کرنے کے جواز کی کوئی وجہ نہیں سوائے اس کے کہ ہم عربیہ کی وہی تفسیر کریں جو امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ نے کی ہے۔

درایت کے اعتبار سے بھی امام صاحب کا قول رائج ہے کیونکہ مزائنہ ربا کی ایک شاخ ہے اور ربا کی حرمت قرآن کریم اور سنت متواترہ سے ثابت ہے اور ربا ہر چیز میں حرام ہے خواہ وہ

قلیل ہو یا کثیر اور جوئی بھی جنس میں سے ہو، اور شریعت میں ایسی کوئی نظیر نہیں کہ محض تمر کے بدلے رطب کھانے کیلئے ربا کو حلال قرار دیا جائے اور یہ بات بھی عقل میں نہیں آتی کہ پانچ وسق میں ربا کا کوئی معاملہ صحیح ہو اور پانچ وسق سے کچھ زائد ہو جائے تو اس میں نہ صرف یہ کہ حرام ہو بلکہ اللہ اور رسول کے ساتھ اعلان جنگ ہو۔ لہذا اس کی ایسی تاویل ضروری ہے جس سے وہ کتاب و سنت کی موافق ہو جائے۔ اور یہ فقط اس صورت میں ممکن ہے جبکہ عرایا کی وہ تفسیر کی جائے جو امام صاحبؒ نے کی ہے جبکہ اس کی تائید لغت، روایت، درایت اور اہل مدینہ کے عرف سے بھی ہوتی ہے۔

وربما يعترض الشافعية على الحنفية بان استبدال موهوب بموهوب اخر الخ
 حنفیہ پر شوافع کے تین اعتراضات ہیں (۱) عرایا کے لئے رخصت کا استعمال (۲) عرایا کو حرمت مزاہبہ سے مستثنیٰ کرنا (۳) عرایا پر لفظ بیع کا اطلاق یہ تینوں باتیں ایسی ہیں جن سے عرایا کا مزاہبہ کی ایک قسم ہونا ثابت ہوتا ہے

خلاصہ جواب: (۱) چونکہ اس استبدال میں خلف وعدہ (وعدہ خلائی) کی صورت پائی جاتی ہے لہذا اس میں بظاہر کراہت تھی جو شارح علیہ السلام کی رخصت سے دور ہو گئی (۲) مزاہبہ سے اس کی استثنا اگرچہ صورتہ متصل ہے مگر حقیقتہً منقطع ہے (۳) اس کے لئے لفظ بیع کا استعمال راویوں کا اضافہ ہے نیز یہ روایت بالمعنی ہے نہ کہ باللفظ چنانچہ بہت سی روایات لفظ بیع کے اطلاق کے بغیر ”ورخص فی العرایا“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہیں چنانچہ مسلم کی جو روایت یحییٰ بن سعید کے واسطے سے ملتی ہے اس میں لفظ بیع موجود نہیں (مکمل فتح الملہم ج ۱ ص ۴۷-۴۲۶)

محمد رش: عن عبد الله بن عمرؓ نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمار حتى يبد وصلاحها نهى البائع والمشتري (متفق عليه)
 ترجمہ: عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بدو صلاح سے پہلے پھلوں کو بیچنے سے منع فرمایا ہے اور منع بائع اور مشتری دونوں کے لئے ہے۔

یہاں تین اہم مباحث ہیں: (۱) بدو صلاح کی تفسیر: یعنی لغت میں بدو بمعنی ظہور اور صلاح یہ فساد کی ضد ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل تباہی اور فساد سے

محفوظ ہو جائیں۔ اور شوافع کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل میں پختگی اور مٹھاس کے آثار ظاہر ہو جائیں مثلاً ان میں رنگ آ جائے اور وہ نرم ہونے لگیں۔ اور اس بارے میں جتنی احادیث آئی ہیں ان کے مجموعہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بدو صلاح سے مراد یہ ہے کہ وہ آفات سے محفوظ ہو جائیں لیکن آفات سے محفوظ ہونا پھلوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے بعض پکنے اور مٹھاس پیدا ہونے سے اور بعض سرخ یا زرد ہونے سے محفوظ ہو سکتے ہیں علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں اسکو کافی تفصیل سے لکھا ہے۔

(۲) بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی خرید و فروخت کا حکم: ظاہر ہونے سے پہلے پھلوں کی بیع تو بالا جماع باطل ہے اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے، اور پھل ظاہر ہونے اور لکھنے کے بعد بدو صلاح سے پہلے بیچنے کی تین صورتیں ہیں (۱) بشرط القطع یعنی فوری طور پر کاٹ لینے کی شرط پر بیچنا (۲) بشرط التبرک یعنی کٹنے کے وقت تک پھلوں کو درختوں پر رکھنے کی شرط پر بیچنا (۳) مطلق بیچنا یعنی نہ قطع کی شرط لگائی جائے نہ ہی ترک کی، پہلی صورت بالا جماع جائز ہے اور دوسری صورت بالا جماع باطل ہے اور تیسری صورت میں اختلاف ہے مذاہب (۱) ائمہ ثلاثہ دوسری صورت کی طرح اسے بھی باطل قرار دیتے ہیں (۲) امام ابو حنیفہ پہلی صورت کی طرح اسے جائز اور صحیح کہتے ہیں۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب، کیونکہ حدیث میں مطلقاً بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع سے منع کیا گیا البتہ ان کے نزدیک پہلی صورت اس نہی سے مستثنیٰ ہے کیونکہ پھلوں کے کٹنے کے بعد ان کی بیع کے جواز میں کوئی نزاع باقی نہیں رہا، اب تو وہ حقیقت میں کٹے ہوئے پھلوں کی بیع ہے۔

دلیل احناف: یہ کہ اطلاق والی صورت ہیئت پہلی صورت میں داخل ہے کیونکہ اگر بائع مشتری کو حکم دے تو اس پر فوری طور پر پھلوں کا کاٹنا واجب ہوگا اور اگر بائع کاٹنے کا حکم نہ دے تو یہ اس کا تصور ہے بیع کا تقاضا تو یہ نہیں تھا۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں نہی شرط ترک پر محمول ہے اور اسے ہم جائز قرار نہیں دیتے اور اگر ہم یہ تخصیص اور تا

کوئی تعجب کی بات نہیں، کیونکہ الفاظ حدیث کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ وہ قبل بدو الصلاح بشرط القطع کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اور قبل بدو الصلاح کے ساتھ خاص کر نیک وجہ دو ہیں (الف) یہ بیع اور شرط ہے (ب) اس میں غرر کا امکان ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ پھل پیدا ہی نہ ہو بخلاف بعد بدو صلاح کی بیع کہ اس میں غرر نہیں بلکہ وہ صرف بیع اور شرط کی وجہ سے حرام ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا قبل بدو الصلاح کیساتھ خاص کرنے کی کیا وجہ ہے بشرط التبرک تو بعد بدو الصلاح بھی بیع ناجائز ہے (۲) امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث عام بیوع کے بارے میں نہیں ہے، بلکہ صرف بیع سلم کے بارے میں ہے کیونکہ اہل مدینہ حضور اکرم ﷺ کی تشریف آوری سے قبل دو دو سال کے لئے بیع سلم کر لیا کرتے تھے تو آپؐ نے انہیں ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اس میں صحت بیع سلم کے شرائط مفقود ہیں (۳) امام طحاویؒ نے بعض علماء سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ حدیث عام بیوع کے بارے میں ہے تو کہا جائے گا کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے بلکہ مشورہ اور خیر خواہی کے طور پر ہے حضرت علامہ تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ یہ تینوں توجیہات صحیح ہیں، البتہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے نہی ایک بار نہیں بلکہ مختلف مواقع پر فرمائی ہے۔

بدو صلاح کے بعد بیع کا حکم: بدو صلاح کے بعد بیع کی تین صورتیں ممکن ہیں
(۱) بشرط القطع (۲) بشرط التبرک (۳) کسی شرط کے بغیر مطلقاً فروخت کرنا۔

مذہب (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں بیع جائز ہے (۲) امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلی صورت اور تیسری صورت میں بیع جائز ہے اور دوسری صورت میں بیع فاسد ہے (۳) امام محمدؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اگر بشرط التبرک پھلوں کے بڑے ہونے کے بعد بیع کی جائے تو عرف کی بناء پر استحساناً بیع جائز ہے اور اگر بڑھوتری مکمل ہونے سے پہلے بیع کی جائے تو بیع فاسد ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: انہوں نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا ہے۔

دلیل احناف: نبی رسول اللہ ﷺ عن بیع و شرط ہے۔

جواب: ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے، لہذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

و خلاصة هذا المبحث على ما ذكره ابن الهمام : انه لا خلاف في عدم جواز بيع الثمار قبل ان تظهر ولا في عدم جوازه بعد الظهور قبل بدو الصلاح بشرط الترك ولا في جوازه قبل بدو الصلاح او بعده بشرط القطع لكن بدو الصلاح عندنا ان تأمن العاهة والفساد وعند الشافعي ظهور النضج والحلاوة والخلاف انما هو في بيعها قبل بدو الصلاح لا بشرط القطع فعند الشافعي ومالك وأحمد لا يجوز وعندنا ان كان بحال لا ينتفع به في الأكل ولا في علف الدواب ففيه خلاف بين المشايخ، قيل لا يجوز ونسبه قاضي خان لعامة مشايخنا والصحيح انه يجوز لانه مال منتفع به في ثانی الحال ان لم يكن منتفعا به في الحال ، وقد اشار محمد في كتاب الزكاة الى جوازه . وهناك خلاف ايضا في بيعها بعد بدو الصلاح بشرط الترك فعند الأئمة الثلاثة يجوز . وعند ابی حنیفہ و ابی یوسف لا يجوز وقال محمد ان تناهى عظمها جاز البيع وان لم يتناه لم يجز .

آج کا تعامل: یہاں دو مستقل مسئلے ہیں، انہیں آپس میں غلط ملط کرنا مناسب نہیں ایک مسئلہ ہے پھلوں کو بیچنے کا۔ اور دوسرا مسئلہ ہے انہیں درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانے کا۔۔ جہاں تک پھلوں کو بیچنے کا تعلق ہے ان کی بیج کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) پھلوں کو ظاہر ہونے سے پہلے ہی فروخت کر دیا جائے، تو یہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں، خواہ اس پر تعامل ہو یا نہ ہو (۲) باغ کا سودا اس وقت کیا جائے جب بعض پھل ظاہر ہو چکے ہو اور بعض ابھی تک ظاہر نہ ہوئے ہوں اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے، ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ بھی جائز نہیں، لیکن شمس الائمہ حلوائی فرماتے ہیں کہ اگر وہ پھل زیادہ ہو جو ظاہر ہو چکا ہے تو سب کی بیج جائز ہو جائے گی، امام فضلؒ نے اس قول پر فتویٰ دیا ہے، بلکہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زیادہ کے ظاہر ہونے کی بھی شرط نہیں ہے۔ علامہ ابن عابدینؒ کا رجحان بھی اس طرف معلوم ہوتا ہے (۳) سارے پھل ظاہر ہو چکے ہوں لیکن نہ تو وہ فی الحال انسانوں کے کھانے کے

قابل ہوں اور نہ ہی حیوانوں کا چارہ بن سکتے ہوں، اس صورت میں علامہ ابن الہمامؒ نے جواز کو ترجیح دیا ہے (۴) پھل کھانے کے بھی قابل ہوں اور چارہ بھی بن سکتے ہوں تو بالا جماع ان کی بیع جائز ہے۔

باقی رہا پھلوں کو درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانے کا مسئلہ، تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) پھلوں کو ان کی بڑھوتری مکمل ہونے اور بدو صلاح کے بعد بیچا جائے تو اس صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک شرط ترک جائز ہے (۲) پھلوں کو ان کی بڑھوتری مکمل ہونے اور بدو صلاح سے پہلے بیچ دیا جائے اس صورت میں ترک کی شرط بالا جماع مفید ہے، لیکن اگر عقد میں ترک کی شرط نہ لگائی جائے بلکہ عقد تو مطلق ہو پھر بائع مشتری کو ترک کی اجازت دیدے، تو پھلوں میں جو کچھ اضافہ ہوگا وہ مشتری کیلئے حلال ہوگا اور اگر اس نے بائع کی اجازت کے بغیر پھلوں کو درختوں پر رکھا تو بیع جائز ہوگی اور جو اضافہ ہوگا اسے مشتری صدقہ کر دے گا۔

ثم هل هنا ناحية أخرى لم يتعرض لها الفقهاء عموما وهي ان البيع بشرط الترك انما يحرم عند الحنفية لكونه بيعا وشرطا ولكن الحنفية يجوزون مع البيع شروطا جبرى بها التعامل لان التعامل رافع للنزاع الخ يعنى يهاى مسلكه كى اىك جانب اور ہے جس سے عموما فقہانے تعرض نہیں کیا وہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بیع بشرط الترك اس لئے حرام ہے کہ وہ بیع اور شرط کی صورت میں داخل ہے لیکن حنفیہ ایسے شرائط کو جائز قرار دیتے ہیں جن کا تعامل چلا آ رہا ہو کیونکہ تعامل نزاع کو دور کرنے والا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بیع ائشار میں یہ تو ہو سکتا ہے کہ تعامل نص کا شخص ہو مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ ناخ ہو اگر بدو صلاح سے پہلے بشرط الترك بیع کو ہم جائز قرار دیں تو حدیث بالکل ہی متروک ہونا لازم آتا ہے اور یہ تعامل سے جائز نہیں البتہ اگر حدیث الباب کو نہی تنزیہ یا نصیحت پر حمل کیا جائے جیسا کہ عند البخاری زید بن ثابت کی حدیث کا مفاد ہے۔ بہر حال احتیاط اسی میں ہے کہ عقد میں ترک کی شرط نہ لگائی جائے ”والله سبحانه اعلم“ (راجع للتفصيل تكملة فتح الملهم ج ۱/ ص ۳۸۳-۳۹۶)

محمد بن جابر قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع السنين وامر بوضع الجوائح .

بيع السنين : سے بیع معاومہ مراد ہے، اور معاومۃ کے معنی یہ ہیں کہ باغ کے پھلوں کی ایک سال تک یا ایک سال سے زیادہ تک بیع کر دینا مثلاً بائع یہ کہے کہ تین سال تک جو پھل اس باغ میں آئے گا وہ پھل میں آج ہی فروخت کرتا ہوں، چونکہ یہ بیع المعدوم ہے اس لئے ناجائز ہے۔ جو آج جائزہ کی جمع ہے بم دہ آفت جو پھلوں پر آتی ہے اگر ثمار فروخت کئے لیکن اب تک مشتری نے قبضہ نہیں کیا اور ثمر ہلاک ہو گیا تو اس میں بالاتفاق مشتری پر ثمن نہیں آئے گا اور اگر مشتری نے قبضہ کر لیا پھر ثمر ہلاک ہو گئے اس وقت وضع ثمن کے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب : (۱) احمدؒ کے نزدیک جس قدر ثمر ہلاک ہو گیا اسی قدر ثمن وضع کر دیا، (۲) مالکؒ کے نزدیک ثلث ثمن وضع کر دیا (۳) ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک بالکل وضع ثمن نہیں۔

دلائل احمدؒ : (۱) حدیث الباب (۲) عن جابرؓ انه قال لو بيعت من اخيك ثمرا

فصابتہ جائحة فلا يحل لك ان تاخذ منه شيئا (مسلم)

دلیل مالکؒ : یہ ہے کہ بعض روایت میں وضع ثلث کا ذکر ہے۔

دلیل ابو حنیفہؒ و شافعیؒ : وہ ثمر تو مشتری کے قبضہ اور ذمہ میں ہلاک ہوا لہذا اسی کا مال

ہلاک ہوا بائع پر اس کے ضمان کی کوئی وجہ نہیں، چنانچہ حدیث میں ہے الخراج بالضمان یعنی جس شخص کی ذمہ داری میں جو چیز ہوگی اس کے نفع و نقصان کا مالک بھی وہی ہوگا۔

جوابات : (۱) وہ احادیث قبل التسليم الی مشتری کے متعلق ہے نہ کہ بعد التسليم (۲)

یہ حکم استنباطی ہے یعنی اس وقت بہتر یہ ہے کہ بقدر نقصان قیمت کم وصول کرے اور اگر ساری قیمت لے چکا ہے تو بقدر نقصان واپس کر دے، اب بھی متقی لوگ اس پر عمل کرتے ہیں (۳) یا یہ حکم بادشاہان وقت کو ہے کہ خراجی زمینوں کے خراج وصول کرنے میں آفات کے وقت خراج کم لیں (طحاوی، یعنی ج ۱ ص ۵۵۴، تعلیق ج ۳ ص ۳۱۹ وغیرہ)

محمد بن : عن ابن عمرؓ قال كانوا يبتاعون الطعام في اعلی السوق.

مدینہ کے بازار میں ایک طرف سے لوگ داخل ہوتے تھے اور دوسری طرف سے نکلتے تھے، آنیوالا حصہ جدھر سے تجارتی اموال کے اونٹ داخل کرتے تھے اسے اعلیٰ السوق اور نکلتے والے حصہ

کو اسفل السوق کہتے تھے، ورنہ سوق مدینہ ہموارتھا وہاں نشیب و فراز نہیں تھا۔

قولہ: فیبیعونہ فی مکانہ فنہا ہم رسول اللہ ﷺ عن بیعہ فی مکانہ حتی ینقلوہ۔

تشریح: یہاں نقل سے مراد نقل مکانی نہیں بلکہ قبضہ کرنا ہے اگر کوئی چیز خریدنے کے بعد وہی رہی مگر اسے اپنے قبضہ و کنزول میں لے لیا تو اسکی بیع درست ہے، قبضہ کی بہت صورتیں ہیں، مکان میں رکھ دینا، اپنا نقل لگا دینا، زمین میں حد بندی کر کے اپنی اینٹ گاڑ دینا، اور کیلی وزنی چیز کا ناپ کر لینا وغیرہ۔

واضح رہے کہ اگر کسی بیع طعام ہو تو بالاتفاق تصرف قبل القبض جائز نہیں اور اگر طعام کے علاوہ دوسرے اشیاء ہوں تو اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مداہب: (۱) شافعی، زفر، محمد اور ثوری کے نزدیک قبل القبض کسی چیز میں تصرف جائز نہیں خواہ زمین، باغ اور گھر ہی کیوں نہ ہو (۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف کے نزدیک صرف اشیاء غیر منقولہ مثلاً زمین وغیرہ میں قبل القبض تصرف جائز ہے (۳) احمد کے نزدیک طعام کے علاوہ بالبقیہ تمام چیزوں میں قبل القبض تصرف جائز ہے (۴) امام مالک کے نزدیک طعام میں سے کیلی اور وزنی میں قبل القبض ناجائز باقی میں جائز (۱) قال عثمان البتی یجوز بیع کل شی قبل قبضہ (۲) قال الشافعی، ومحمد یحرم بیع کل شی قبل قبضہ طعاما کان او غیرہ منقولا کان او غیر منقول (۳) قال احمد بن حنبل فی اظہر روايته انما یختص النهی بالطعام فلا یجوز بیعہ قبل قبضہ ویجوز فیما سواہ (۴) وقال مالک انما تمنع البیع قبل القبض فی المکیل والموزون من الطعام خاصة (۵) قال ابو حنیفہ وابو یوسف تمنع البیع قبل القبض فی سائر المنقولات ویجوز فی العقار الذی لایخشی ہلاکہ (راجع تكملة فتح الملهم ۳۵۰/۱-۳۵۱)

دلائل شافعی و محمد وغیرہ: (۱) عن حکیم بن حزام قال قلت یا رسول اللہ انی رجل ابتاع هذه البیوع وایبعتها مما یحل لی منها وما یحرم قال لا تبیعن شیئا حتی

تقبضہ (نسائی) یہاں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز قرار دیا (۲) وعن ابن عباسؓ قال اما الذى نها عنه النبى ﷺ فهو الطعام ان يباع حتى يقبض قال ابن عباسؓ ولا احسب كل شئى الامثلة (متفق عليه، مشکوٰۃ ۱/۲۴۷) یعنی ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جس چیز سے منع فرمایا وہ غلہ ہے کہ اسکو قبل القبض فروخت نہ کیا جائے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس بارے میں ہر چیز غلہ کی مانند ہے (۳) جب قبضہ سے پہلے مال منقول کی بیع جائز نہیں تو قبل القبض غیر منقول کی بیع بھی جائز نہ ہونی چاہیے، جس طرح مشتری کیلئے قبل القبض عقار (غیر منقول) کا اجارہ جائز نہیں۔

دلائل ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ: بیع کا رکن اس کے اہل سے اپنے محل میں صادر ہوا ہے اور بائع کے پاس رہتے ہوئے عقار کا ہلاک ہو جانا ایک شاذ و نادر بات ہے بخلاف مال منقول کے کہ وہ اکثر ضائع ہو جاتا ہے، لہذا قبل القبض بیع صحیح ہونی چاہیے اور اشیاء منقولہ کی بیع ممنوع ہونے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ بغیر قبضہ فروخت کرنے میں ہلاکت بیع کے امکان پر عقد بیع منہج ہو نیکا دھوکا ہے، چنانچہ ارشاد ہے ان النبىؐ نہی عن بیع الغرر جس بیع میں دھوکا ہو وہ ممنوع ہے۔
الحاصل: اشیاء منقولہ میں غرر انفساخ عقد ہے اور غیر منقولہ میں غرر انفساخ تحقق نہیں، اسلئے اسکی بیع قبل القبض جائز ہے۔

اعتراض: غرر انفساخ کا امکان تو قبضہ کے بعد بھی ہے مثلاً بیع کا کوئی مستحق نکل آئے، حالانکہ یہ مانع بیع نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ قبل القبض عدم جواز بیع خلاف قیاس ثابت بالنص ہے لثبوت الملك المطلق بالتصرف المطلق بقولہ تعالیٰ ﴿واحل الله البيع وحرم الربوا﴾ اور ما بعد القبض اس معنی میں نہیں ہے اسلئے کہ قبل القبض ہلاک و استحراق دونوں طرح سے غرر انفساخ ہے اور بعد القبض صرف غرر بالاستحراق ہے فلا یستحق بہ۔

دلیل مالکؒ و احمدؒ: حدیث الباب ہے وہاں صرف طعام کی تخصیص ہے و فی روایۃ من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یتوفیہ (متفق علیہ) میں بھی تخصیص طعام ہے۔

جوابات: (۱) حکیم ابن حزام کی سند مضطرب ہے کیونکہ بعض روایت میں یوسف بن مابک کے بعد حکیم بن حزام کے قبل عبداللہ بن عصمہ کو لایا گیا اور بعض میں وہ متروک ہے (۲) ابن عصمہ ضعیف ہے ابن حزمؒ نے اسکو مجہول بتایا ہے (۳) قال لا تبیعن شینا میں اشیاء منقولہ مراد ہیں (۴) ابن عباسؓ کی تفسیر کا مطلب بھی وہی اشیاء منقولہ ہیں (۵) شافعیؒ، محمدؒ کے عقد اجارہ کو متفق علیہ بھی تسلیم کر لیں تب بھی بیع کو اجارہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ مقیس علیہ ہی مختلف فیہ ہے (۶) اگر مسئلہ اجارہ کو متفق علیہ بھی تسلیم کر لیں تب بھی بیع کو اجارہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ اجارہ میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں اور قبضہ سے پہلے منافع کا تلف ہو جانا کوئی نادر بات نہیں اور بیع میں معقود علیہ عین رقبہ ہوتا ہے اور رقبہ عقار کا تلف ہونا نادر ہے (۷) حدیث الباب وغیرہ میں طعام کی قید اتفاقی ہے اور وہ حکم معلل بالعلتہ ہے وہ غرر انفساخ عقد ہے، لہذا جہاں جہاں وہ علت پائی جائے وہاں یہ حکم ہوگا (فتح القدیر ۲۶۲/۵، ہدایہ ۵۸/۳، اور شروحات ہدایہ وغیرہ)

بیع قبل القبض سے منع کرنے کی حکمت: (۱) علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ شریعت چاہتی ہے کہ مشتری کا بیع پر اس طور پر قبضہ ہو جائے کہ بائع کا تعلق اس سے بالکل ختم ہو جائے، ورنہ ہو سکتا ہے کہ بائع مشتری کو معقول نفع ملتا دیکھے تو اس کی نیت میں کھوٹ آ جائے یا تو بیع پر قبضہ دینے ہی سے انکار کر دے، یا حیلے بہانے سے بیع ہی فسخ کرنے کی کوشش کرے، خواہ اس کیلئے اسے ظلم و جبر کا راستہ کیوں اختیار نہ کرنا پڑے (۲) علامہ تقی عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی وجہ سے مہنگائی کو فروغ ملتا ہے، کیونکہ مثلاً جاپان سے ایک بحری جہاز تجارتی سامان لیکر چلتا ہے لیکن چائنگام کے ساحل پر پہنچنے سے پہلے ایک تاجر سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا یہاں تک کہ دس تاجر اپنا نفع اٹھا کر آگے بیچ دیتے ہیں، یوں چند روپے کی چیز بازار میں سویا سو سے زیادہ کی فروخت ہوتی ہے، اب اگر حضور اکرم ﷺ کی تعلیم پر عمل کرتے ہوئے بائع کا قبضہ ہونے سے پہلے اس کا سودا نہ ہو تو واسطے کم ہو جائیگی وجہ سے اسکا بھاء ایک حد تک محدود رہے گا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سرور عالم ﷺ کی تعلیمات پر عمل کرنے سے آخرت میں تو آسانیاں ہونگی ہی

دنیا میں بھی آسانیاں ہی آسانیاں اور راحتیں ہی راحتیں ہیں نہ تو ہماری بد قسمتی ہے کہ ہم نے آپؐ کی تعلیمات چھوڑ کر اپنی زندگی میں تلخیاں بھری ہیں (تکملۃ فتح الملمہ ۱/۳۵۴)

سمریہ: عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لا تلقوا الرکبان لیبیع "تجارتی قافلہ سے آگے ہی نہ جا ملو، یعنی تجارتی قافلے کی آمد کی خبر سکر وہ شہر میں پہنچنے سے پہلے ہی شہری لوگ باہر جا کر راستہ میں تمام مال کھینچ کر آبادی کی طرف لائے اور اپنی چاہت کے مطابق قیمت سے بیچے اس تلقی سے آپؐ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں بائع، مشتری اور لوگ سب کا نقصان ہے بائع کا نقصان یہ ہے کہ اگر وہ بازار میں آتا تو اسکو زیادہ قیمت ملتی اور اہل شہر پر نقصان اور تنگی یہ ہے کہ وہ شخص اپنے اختیار سے گراں قیمت پر فروخت کرے گا جو شہر والوں پر ایک طرح کا ظلم ہے اب اس بیع کے حکم کے متعلق اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) تلقی کے طریقے سے جو بیع کی جائے وہ جمہور کے نزدیک منعقد ہو جاتی ہے لیکن تلقی کرنے سے گناہ ہوگا (۲) اصحاب ظواہر کے نزدیک یہ بیع باطل ہے یعنی یہ وہ بیع ہے جسکی بنیاد ہی شریعت کی رو سے غلط ہے جیسے دم (خون) یا شراب وغیرہ کی بیع (۳) ابن حزمؒ کے نزدیک یہ حرام ہے خواہ تلقی کے ارادہ سے نکلا یا تلقی کی نیت نہ ہو، موضع تلقی قریب ہو یا بعید، یہاں تک کہ اگر بازار سے ایک ہاتھ کے فاصلہ پر ہو تب بھی حرام ہے، (۱) پھر ائمہ ثلاثہ، اسحقؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک یہ بیع دو صورتوں میں ممنوع اور مکروہ ہے، ایک یہ کہ یہ اہل شہر کو نقصان پہنچے اور وہاں گرانی کا سبب بنے، دوم یہ کہ تجارتی قافلہ کو دھوکا دیکر سستا خریدا جائے، اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو بیع جائز ہے اور اس میں بائع کو اختیار نہ ہوگا، حدیث الباب، اس طرح دوسری احادیث جن میں نبی عن التلقی وارد ہے وہ پہلی دو صورتوں پر محمول ہیں، اصحاب ظواہر وغیرہ نے جو باطل کہا یہ صحیح نہیں کیونکہ فقہی اصول یہ ہے کہ اگر مبیع وغیرہ میں فتح امر مجادری کی بنا پر ہو تو وہ زیادہ سے زیادہ مکروہ ہو سکتا ہے وہ باطل نہیں ہو سکتا، یہاں تو امر مجادری کی وجہ سے کراہت آئی، پھر حنفیہ کے نزدیک بائع کو اختیار حاصل نہ ہوگا امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک نقصان ہونے کی صورت میں اختیار فتح حاصل ہوگا اور نقصان نہ ہونے کی صورت میں دو روایات ہیں (راجع

قوله ولا یبیع بعضکم علی بیع بعض : یہاں لفظ بیع خرید و فروخت دونوں معنی میں مستعمل ہوا ہے یعنی جب دو شخص کوئی چیز خرید و فروخت کے لئے مول رہے ہوں اور کسی معین ثمن پر مال ہو گئے تو نہ تو کوئی شخص بھاؤ بڑھا کر خریدے اور نہ کوئی شخص قیمت کم بول کر مشتری کو بھگائے، یہ دونوں باتیں مکروہ ہیں، اگر بائع و مشتری صرف بھاؤ کر رہے ہوں اور اب تک نہ کسی معین ثمن پر راضی ہوئے اور نہ ایک دوسرے کی طرف مائل ہوا ہے تو ایسی صورت میں دوسرے کا خریدنا بلا کراہت جائز ہے۔

قوله ولا تناجشوا : ”اور نہ نرخ بڑھاؤ“ نجش کے معنی اکسانا، بھگانا، رغبت دلانا، فریب دینا، اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ ”صرف قیمت بڑھانے کی خاطر سلعہ کی تعریف کرنا جس سے مشتری کی رغبت بڑھ جائے یا دوران عقد تیسرے آدمی کا زیادہ قیمت پر مولنا جس کا مقصد خریدنا نہ ہو بلکہ بیع کی رغبت بڑھانا ہو“ آپ نے اس سے منع فرمایا، کیونکہ یہ اصل میں مشتری کو فریب میں مبتلا کرنے کی ایک بدترین صورت ہے، یہ بالاجہ حرام ہے اگر دلال اپنی طرف سے ایسا کرے اور بائع بے خبر ہو تو گناہ دلال پر ہوگا اور بائع سے ملکر کرے تو گناہ دونوں پر ہوگا اہل ظاہر تو اسے بالکل باطل قرار دیتے ہیں جس کی ایک روایت مالک، احمد سے بھی منقول ہے مالک و احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ بیع صحیح اور مشتری کو خیاری فسخ حاصل ہوگا بشرطیکہ غبن فاحش ہو حنفیہ کے نزدیک بیع مطلقاً صحیح ہے مگر گناہ کے ساتھ۔ امام شافعی ایک روایت میں اسی کے قائل ہیں حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اسی کو صحیح قرار دیا ہاں بعض شوافع کے نزدیک یہ دلالی بائع سے مل کر ہو تو مشتری کو خیاری فسخ حاصل ہوگا ورنہ نہیں (تکملة فتح الملہم، ”ملخصاً“ ۱/۳۲۷، ۳۲۸)

قوله ولا یبیع حاضر لباد : حاضر کے معنی شہری آدمی ہے، کیونکہ حضارۃ کے معنی شہر میں رہنا اور بادی کے معنی دیہاتی ہے، چنانچہ یہ بدادۃ سے مشتق ہے بم جنگل میں رہنا، اصحاب خیام اور چھوٹے گاؤں میں رہنے والے کو اہل بدادۃ کہتے ہیں لایبیع حاضر لباد، بیع الحاضر لباد کی ایک تفسیر وہ ہے جو صاحب ہدایہ نے کی ہے کہ شہر میں رہنے والا تا جزیادہ نفع کے لالچ میں اپنا سامان صرف دیہاتیوں کو بیچے اور ایسا کرنے سے صرف اس وقت ممانعت ہوگی، جبکہ شہر والے قحط

اور افلاس میں ہوں، دوسری تفسیر وہ ہے جو جمہور فقہاء اور محدثین نے کی ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت کرنے کیلئے اس کا وکیل اور دلال بنے مثلاً ایک دیہاتی اپنے دیہات سے کوئی سامان بیچنے کیلئے شہر میں آ رہا ہے اور بازار کی طرف جا رہا ہے تو ایک شہری نے اس کو کہا کہ تم خود یہ سامان بازار لے جا کر فروخت نہ کرو، بلکہ یہ سامان میرے حوالہ کر دو اور مجھے اپنا وکیل بنا دو اور پھر جس وقت اس سامان کو فروخت کرنا تمہارے حق میں زیادہ مفید ہوگا، اس وقت میں فروخت کر دوں گا، اگر تم ابھی بازار میں فروخت کر دو گے تو زیادہ نفع نہیں ہوگا، دونوں تفسیروں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی تفسیر میں شہری بائع اور دیہاتی مشتری جبکہ دوسری تفسیر میں دیہاتی شخص بائع ہے اور شہری اس کا وکیل یا دلال ہے۔ لفظ حدیث کی روشنی میں تفسیر ثانی ہی قابل ترجیح ہے اور ابن عباسؓ نے بھی یہی تفسیر کی ہے شمس الائمۃ الخلوئیؒ، ابن الہمامؒ، ابن عابدینؒ وغیرہم نے اسی کی تصریح فرمائی ہے۔ پھر اس مسئلہ میں بھی فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ممانعت ”معلول بعلۃ“ ہے اور وہ علت ضرر ہے لہذا جہاں کہیں یہ ضرر نہ پایا جائے گا وہاں بیع الحاضر لباؤ جائز ہوگی، مگر جمہور بیع الحاضر لباؤ کو مطلقاً مکروہ کہتے ہیں والعلۃ ما جاء فی حدیث جابرؓ ”ان النبی ﷺ قال دعوا الناس یرزق اللہ بعضهم من بعض“ فانہ یدل علی ان النہی لیس لعینہ واتماہول لدفع الضرر عن اهل البلد الخ یعنی حدیث جابرؓ اس بات پر دال ہے کہ یہ نبی لعینہ نہیں بلکہ اہل شہر سے دفع ضرر کے لئے ہے ضرر نہ ہو تو یہ حدیث نبی کے بجائے نصیحت کے باب سے شمار ہوگی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”الدین النصیحہ“ یہ روایت مجاہد، شععی عطاء سے مروی ہے نیز نبی کو مقید بالضرر کرنے میں ابو حنیفہؒ منفرد نہیں شافعیہ اور حنابلہ نے اسے شروط اربعہ سے مقید کیا ہے جیسا کہ معنی لابن قدامہ میں ہے (تکملة فتح الملہم ۱/ ۲۳۳-۲۳۶)

بیع مصراة

حدیث: عن ابی ہریرۃؓ ولا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان مسخطها ردها وصاعا من تمر. متفق عليه وفي رواية لمسلم من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها رد معها صاعا من طعام لاسمراء

قوله: "شاة مصراة" اسم مفعول من التصريق والتصرية في الاصل الحبس يعني روكتا يقال صريت الماء اذا حبسته وقيل هو من الصر بمعنى الشد (باندھنا) وفي الاصطلاح: وهي ان تترك الشاة غير محلوبة اياما حتى يجتمع اللبن في ضرعها فيراها الناضر منتفخة الضروع فيرغب في شرائها - یعنی کوئی شخص کئی روز تک بکری کا دودھ نہ نکالے بلکہ اسکے تھنوں میں رہنے دے یہاں تک کہ اسکے تھن موٹے ہو جائیں اور دیکھنے والا اس کو دیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ بکری بہت اچھی ہے دودھ زیادہ دیتی ہے جس سے خریدنے کی رغبت زیادہ ہو، تو اس فعل کو تصریہ اور اس بکری کو مصراة کہا جاتا ہے یہی عمل اگر اوٹنی میں کیا جائے تو اس عمل کو تفیل اور اوٹنی کو محفلة کہا جاتا ہے اور یہ گائے اور بھینس میں بھی ہو سکتا ہے -

مذاهب ائمہ اور دلائل: (۱) ائمہ ثلاثہ امام ابو یوسفؒ ابن ابی لیلیٰؒ ظاہر حدیث سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ تصریہ ایک عیب ہے جس کی وجہ سے بیع کو واپس کیا جاسکتا ہے یہ چیز تو ان کے ہاں متفق علیہ ہے پھر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نکالے گئے دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور واپس کرنا ضروری ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ بعض مالکیہ کہتے ہیں جو غلہ شہر میں زیادہ چلتا ہوا اس کا ایک صاع واپس کرنا ضروری ہے کھجور ضروری نہیں، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بہر صورت دودھ کی قیمت ہی واپس کی جائے گی (۲) امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تصریہ کوئی ایسا عیب نہیں جس کی وجہ سے بیع کا واپس کرنا جائز ہو البتہ مشتری کو بیع کی قیمت میں جو نقصان ہوا ہے اسکے مطالبے کا اختیار ہے -

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب -

جوابات حدیث الباب: (۱) امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث چونکہ

حدیث ”الخراج بالضمنان اور نہی عن بیع الکالی بالکالی“ سے معارض ہے اس لئے منسوخ ہے لیکن یہ جواب محل نظر ہے، کیونکہ صرف احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے حدیث کو چھوڑنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث کتاب اللہ اور اجماع و قیاس سے ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہے، جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے تو یہ بات کی آیات سے ثابت ہے کہ ضمان اور تاوان نقصان کے مطابق ہونا چاہیے مثلاً (وان عاقبتکم فعاقبوا بمثل ما عوقبتکم بہ) (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم) (جزاء سینۃ سیئۃ مثلہا) اور مسئلۃ الباب میں مساوات کی کوئی صورت نہیں ہے، لہذا رد متنع ہوگا، اور اجماع یہ ہے کہ ضمان دو قسم کی ہوتی ہے مثلی اور معنوی، جبکہ ایک صاع کھجور نہ تو دودھ کی قیمت ہے اور نہ ہی اس کی مثل ہے۔ واما القیاس فهو اننا ان قلنا بجواز رد المصرا فحکم اللب مشکک جداً، کیونکہ مشتری نے جو دودھ نکالا ہے اس میں کچھ تو وہ تھا جو سودا کرتے وقت تھوں میں موجود تھا اور کچھ وہ تھا جو بعد میں پیدا ہوا ہے، اب اگر ہم یوں کہیں کہ مشتری دونوں کی ضمان دے تو اس میں اس کا نقصان ہے کیونکہ اس پر ایسی چیز کی ضمان بھی لازم آئے گی جو خود اس کی ملک میں پیدا ہوئی اور اگر ہم یوں کہیں کہ وہ بالکل ہی قیمت ادا نہ کرے تو اس میں بائع کا نقصان ہے اور اگر ہم اس پر صرف اول کی قیمت واجب کریں تو بے شک یہ عدل کی بات ہوگی، مگر یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کتنا دودھ پہلے تھا اور کتنا بعد میں پیدا ہوا، فلما بطلت هذه الصور الثلاث متنع الرد بالعیب ولا سبیل الا الی الرجوع بنقصان القیمۃ۔ علاوہ ازیں حدیث الباب کے الفاظ میں بھی اضطراب ہے کسی روایت میں کچھ ہے اور کسی میں کچھ اور ہے۔

ان وجوہ کی بناء پر احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث کا ظاہری مضمون مراد نہیں بلکہ اس کا محمل کچھ اور ہے (۲) تو امام سرحیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث خیاریعیب سے متعلق نہیں بلکہ خیاری شرط سے متعلق ہے، یعنی اگر مشتری اپنے لئے خیاری شرط کو ثابت کر لے تو وہ اس جانور کو مدت خیاری میں واپس کر سکے گا باقی ”تصریہ“ کا ذکر محض اس سبب کو بیان کرنے کیلئے ہے جس کی وجہ سے خیاری شرط کی ضرورت پڑی اور کھجور یا کسی دوسرے غلے کو ضمان کے طور پر دینا محض صلح کے لئے ہے

قضاء کے طور پر نہیں ہے (۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دیانت پر محمول ہے کیونکہ تصریح ایک قسم کا دھوکا ہے تو بائع پر اخلاقی طور پر لازم ہے کہ وہ اس بیع کو فتح کر دے، تاکہ بقدر امکان اسکی جبر نقصان کر سکے۔

(۴) علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ بعض اوقات جھگڑوں کو قضاء کے طور پر نمٹاتے تھے اور بعض اوقات مصالحت کے طور پر ختم فرماتے تھے..... کیونکہ حضور اکرم ﷺ بیک وقت امام بھی تھے مفتی بھی تھے اور امت کے روحانی باپ بھی تھے، تو آپ جو کچھ فرماتے تھے وہ کبھی امام ہونے کی حیثیت سے ہوتا، کبھی شارع ہونے کی حیثیت سے اور کبھی روحانی باپ ہونے کی حیثیت سے ان مختلف حیثیات کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے ائمہ کا مسائل میں اختلاف ہو گیا ہے اور حدیث الباب میں جو کچھ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے اپنے منصب امامت کی بنا پر ارشاد فرمایا ہے، لہذا اب بھی اگر امام اس میں مصلحت دیکھے تو وہ یہی فیصلہ کر سکتا ہے اور آپؐ نے یہ حکم نبوت اور رسالت کی حیثیت سے نہیں دیا ہے تاکہ وہ شریعت عامہ اور مؤبدہ بنے۔

چنانچہ علامہ تقی عثمانی مدظلہ العالی لکھتے ہیں فظاہر الحدیث مشتمل علی جزئین الخ یعنی حدیث دو جزء پر مشتمل ہے ”پہلا یہ کہ مشتری کو تصریح کے عیب کی وجہ سے خیار حاصل ہوگا اور دوسرا یہ کہ نکالے گئے دودھ کی جگہ کھجوروں کا ایک صاع واپس کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ دونوں جزء میں حدیث پر عمل کرتے ہیں، امام مالکؒ اور ابو یوسفؒ جزء اول میں حدیث پر عمل کرتے ہیں اور جزء ثانی میں تاویل کرتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حدیث کے دونوں اجزاء میں تاویل کی ہے اور حدیث پر مطلقاً عمل نہیں کیا، حالانکہ امام صاحب پر یہ الزام غلط ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حدیث کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہے لہذا انہوں نے حدیث کا ایسا مفہوم مراد لیا ہے جس سے یہ حدیث ان اصولوں کے مطابق ہو جائے اور خود دوسرے حضرات بھی بعض اوقات ایسا ہی کرتے ہیں مثلاً شرابی کے بارے میں آتا ہے ”فان عاد الرابعة فاقتلوه“ حالانکہ کوئی بھی

امام چوتھی بار شراب نوشی کی وجہ سے وجوب قتل کا قائل نہیں۔ اس کی مثالیں بہت ہیں جو حدیث وفقہ سے ممارست رکھنے والے پر مخفی نہیں اس سلسلہ میں یہ بات جان لینا ضروری ہے کہ ہر مجتہد نے نصوص کی بنا پر اجتہاد کیا ہے لہذا ان اہل صلاح وتقویٰ کے اجتہاد پر ان کو ملامت کا ہدف نہیں بنایا جاسکتا البتہ بعض حنفیہ نے عیسیٰ بن ابان کی طرف ترک روایت کی یہ علت جو بیان کی ہے کہ یہ ابوہریرہؓ کی روایت ہے اور وہ غیر فقیہ ہیں تو یہ دونوں ہی باتیں غلط ہیں نہ ابوہریرہؓ کا غیر فقیہ ہونا صحیح ہے اور نہ عیسیٰ بن ابان کی طرف ایسی بات کی نسبت درست ہے۔ ابوہریرہؓ جو زمانہ رسالت کے مفتی ہیں سب کو معلوم ہے نیز یہ حدیث ابوہریرہؓ کے علاوہ بھی صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے (تکملة فتح الملمہ ۳۳۲/۱-۳۴۵)

بیع ملامتہ، منابذة، بیع الخصاۃ: محمد بن: عن ابی سعید الخدری قال
 نہیں رسول اللہ ﷺ عن الملامتہ والمنابذة، عرب میں اسلام سے پہلے بیع وشراء کے بہت سے غلط طریقے رائج تھے اسلام نے انکو ممنوع قرار دیا، ان معاملات میں سے ایک ملامتہ ہے بم ایک دوسرے کو چھوٹا اسکی چند صورتیں بیان کی گئیں (۱) بائع کہے میں یہ سامان تیرے ہاتھ اتنے میں فروخت کرتا ہوں سو جب میں جھکو چھوؤں یا ہاتھ لگاؤں تو بیع واجب ہے (طحاوی) (۲) ایک دوسرے سے کہے کہ جب تو نے میرا یا میں نے تیرا کپڑا اچھو یا تو بیع واجب ہوگئی (مغرب) (۳) کپڑا الپٹا ہوا ہو اور بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمکو یہ کپڑا اتنی قیمت میں دیا بشرطیکہ تمہارا اسکو چھو لینا دیکھنے کے قائم مقام ہو جائے دیکھنے کے بعد تمکو اختیار نہ ہوگا (۴) بغیر ایجاب و قبول محض چھونے ہی کو بیع قرار دیا جائے (۵) اسکی تفسیر حدیث میں اس طرح آئی ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کے کپڑے کو دن یا رات میں صرف ہاتھ سے چھو لے اور اسے کھول کر نہ دیکھے اور اسکا یہ چھونا بیع کیلئے ہو، اب بھی بڑے شہروں میں اس نامعقول بیع کا رواج ہے کہ دکان پر چیزیں پھیلی ہوئی ہیں خریدار نے جس چیز پر ہاتھ لگا دیا وہ بک گئی، الٹ پلٹ کر دیکھنے کی اجازت نہیں، اس بیع میں اکثر دھوکا ہوتا ہے خریدار نقصان اٹھاتا ہے کہ چیز کا ظاہر اچھا ہوتا ہے اور اندر خراب۔

منابذة یہ بند سے ہے بم پھینکنا اسکی بھی چند صورتیں بیان کی گئیں (۱) حدیث میں آتا ہے کہ بائع اپنے کپڑے کو دوسرے کی طرف پھینک دے اس طرح بغیر دیکھے اور بغیر رضامندی کے بیچ ہو جائے (۲) پھینک دینے کے بعد خیار مجلس وغیرہ ختم کر دیا جائے (۳) بغیر ایجاب و قبول کے فقط پھینک دینے سے بیچ لازم ہو جائے (۴) بائع یا مشتری کہے کہ جب میں کنکری ماروں بیچ لازم ہو جائیگی، گویا ایجاب و قبول کا اظہار کنکری پھینکنے سے کیا جائے (۵) بائع مشتری کو کہے تم کنکری پھینکو جس بیچ پر کنکری واقع ہو وہ اتنے شمن سے تمہاری ہوگی (۶) یا اسکے برعکس بائع کہے کہ میں دور سے کنکری پھینکتا ہوں جہاں کنکری گرے وہاں تک تمہاری زمین ہے (۷) مشتری کہے کہ میں کنکری پھینکتا ہوں جہاں جا کر کنکری گرے وہاں تک اتنی قیمت پر میری زمین ہوگی، آخری پانچ صورتوں کو بیع الحصة اور بیع بالقاء المجرب بھی کہا جاتا ہے۔ بہر حال یہ سب صورتیں شرعاً ناجائز اور حرام ہیں کیونکہ اس میں قمار، دھوکا اور فریب ہے، نیز شمن یا میج مجہول ہے، وبالجملة فالقدر المشترك فی هذه التفسامیر کلھا هو الغرر وعدم النظر فی المبیع او الالزام علی الآخر مالہ یرض بہ ولذلك حرمت هذه البیوع کلھا وکان بیع المناذرة من بیوع الجاهلیة (تکملة فتح الملہم ج ۱ ص ۳۱۲)

قولہ اشتمال الصماء واحتباءہ بثوبہ ان دونوں کی بحث ایضاً مشکوٰۃ ج ۴ ص ۴۲۶ میں ملاحظہ ہو۔

حمز بن عبد عن ابن عمر قال نہی النبی ﷺ عن بیع الحبلۃ۔
 حبل یفتح الحاء والباء مصدر بم اسم مفعول یعنی جٹا ہوا بچہ اور حبلۃ سے مراد بچی بچہ یعنی جانور کے حمل کے حمل کو بیچنا، مثلاً ایک اونٹنی کے پیٹ میں بچہ ہے اب اسکا مالک اس طرح مشتری سے معاملہ کرے کہ اس اونٹنی کے پیٹ سے جو بچی پیدا ہوگی اور وہ بچی اونٹنی ہو کر جو بچہ دیگی میں اسکی بیچ کرتا ہوں یہ بالاجماع حرام ہے، کیونکہ یہ بیع معدوم ہے، حمل زندہ رہنے نہ رہنے میں شک ہے اور یہ بیچ ”لاتبع مالیس عندک“ (الحدیث) سے حرام ہے نیز اس میں دھوکا ہے لہذا یہ ”نہی رسول اللہ عن بیع الغرر“ میں داخل ہے (۲) حبل سے مراد بچہ اور حبلۃ یہ حامل کی جمع ہے بم

حاملہ جانور یعنی حاملہ جانور کے بچہ کو بیچنا مثلاً ایک گائے حاملہ ہے اسکو اس طرح بیچنا کہ جب یہ گائے بچہ دے تو یہ بچہ مشتری کا ہوگا جو ابھی اسکے پیٹ میں ہے یہ بھی بالا جماع حرام ہے (۳) کوئی چیز فروخت کرے اور کسی جانور کے وضع حمل کو ادائیگی قیمت بیع کا میعاد مقرر کرے، یہ شافعیؒ اور مالکؒ سے منقول ہے اور پہلا قول ابو حنیفہؒ اور احمدؒ سے منقول ہے (۴) فلاں اونٹنی کا حمل جب بڑا ہو کر حاملہ ہوگا پھر وہ بچہ دیگا تو اس وقت بیع کی قیمت ادا کرونگا، یعنی وضع حمل حمل حاملہ کو اجل مقرر کرنا یہ دونوں صورتیں بھی بالا جماع حرام ہیں کیونکہ ان میں اجل مجہول ہے، والظاہر ان جمیع هذه التفاسیر صحیحہ و البیع بها کان متعارفا فی الجاہلیۃ نہی عنها النبی ﷺ اما لجهالة الاجل اول جهالة المبيع (تکملة فتح الملہم ج ۱ ص ۳۲۳، ۳۲۲)

مدرس: عنہ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن عسب الفحل ”رسول اللہ ﷺ نے نکو مادہ پر جفتی دیکر اجرت لینے سے منع فرمایا یعنی یہاں مضاف محذوف ہے ای اجرة عسب الفحل، عرب میں اس کا رواج عام تھا اب بھی اس کا رواج ہمارے ممالک میں عام ہے (۱) جمہور علماء اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے (۲) بعض حنابلہ اور امام مالکؒ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ حدیث باب کو کراہتہ تشریحی پر حمل کرتے ہیں۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) اس طرح اکثر صحابہ کرام کی رائی بھی اس کی ممانعت پر ہے (۳) قتال علیہ السلام ان من الخنث عسب التیس، والمراد به اخذ الاجرة (۴) جفتی کے اندر یہ ضروری نہیں کہ حمل ٹھہر ہی جائے بلکہ اس میں ماء خیس کا بیچنا لازم آتا ہے

دلیل بعض حنابلہ و مالکیہ: وہ فرماتے ہیں اگر اسکو ممنوع قرار دیا جائے تو نسل جانور منقطع ہو جائیگی۔

جوابات: (۱) احادیث صریحہ کے مقابلہ میں انکا قیاس غیر معتبر ہے اور ابقاء نسل کیلئے اجارہ کی ضرورت نہیں بلکہ عاریت ہی کافی ہے، عاریۃ دینے کے بعد اگر مادہ کا مالک اپنی طرف سے اسے کچھ بطریق انعام دے تو اسکو قبول کر لینا درست ہے اور عام طور پر دیہات راستہ وغیرہ میں حاصل ہو جاتی ہے۔

حمد ربی: وعنه نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع فضل الماء وهذا الحديث

یدل بظاہرہ الخ یعنی ظاہر حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ پانی کا بیچنا مطلقاً ناجائز ہے محلی میں ابن حزم اور نیل الاوطار میں شوکانی کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے لیکن سلف میں حدیث کو منطلق منع پر حمل کرنے والا کوئی نظر نہیں آتا کیونکہ گڑھے اور برتنوں میں محفوظ کیا ہوا پانی بالاجماع شخصی ملکیت ہے سو اسے بیچنا جائز ہوگا لہذا حدیث میں پانی سے مراد نہروں اور سمندروں کا پانی ہے جہاں کسی کی ملکیت نہیں اس طرح پانی تین قسم کے ہونگے (۱) ماہ الانہار والبحار جو کسی کی ملکیت نہیں وہ مباح عام ہے اس سے کسی کو روکنا ممنوع ہوگا (۲) ماہ حرز (کسی ظرف میں جمع کردہ پانی) ہمارے زمانے میں ٹوب ویل اسی حکم میں ہوگا کیونکہ یہ شخصی ملکیت ہے اسے صرف مضطر کو بلا قیوت دینا ضروری ہوگا (۳) اراضی ملوکہ یا غیر ملوکہ میں موجود حوض، کنواں اور چشمہ وغیرہ کا پانی اس میں اختلاف ہے بعض شافعیہ کے نزدیک یہ ماہ حرز کے حکم میں ملوکہ ہے یہ قول بھی اور مؤید باللہ کا ہے حنفیہ اور اکثر شافعیہ کا قول یہ ہے کہ وہ ملک نہیں بلکہ حق ہے کما فی نیل الاوطار ۲۵۹/۵

اور حق ہونے کی معنی یہ ہیں کہ صاحب الماء استعمال کے لئے غیر سے زیادہ حق دار ہے مگر اپنی حاجت سے زائد غیر کو ضرورت پر دینا واجب ہوگا (راجع للتفصیل تکملة فتح الملہم ج ۱ ص ۵۲۲، ۵۲۵)

حمد ربی: عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یباع فضل الماء لیباع بہ الکلاء یعنی اپنی ضرورت سے زائد پانی نہ بیچنا چاہیے، کیونکہ اس سے گھاس بیچنا لازم آتا ہے، اسکی صورت بعض نے اس طرح بیان کی مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کے پانی کے گرد اپنے جانوروں کو چرائے اور ظاہر ہے کہ وہ جانور چرنے کے بعد پانی ضرور پیئیں گے، لیکن چونکہ پانی کا مالک کسی دوسرے کے جانوروں کو بلا قیوت پانی پینے نہیں دیتا اسلئے لامحالہ وہ شخص مجبور ہوگا کہ اس سے پانی خریدے اور اپنے جانوروں کو بلائے، اس طرح پانی کا بیچنا دراصل گھاس کا بیچنا ہوگا اور یہ معلوم ہی ہے کہ گھاس کا بیچنا جائز نہیں (مظاہر حق) علامہ خطابی نے اس کی صورت یہ بتائی کہ کوئی آدمی ارض موات یعنی بنجر زمین میں کنواں کھود کر مالک بن گیا اور اس کے ارد گرد بنجر زمین میں گھاس ہے اور اس کنواں کے علاوہ وہاں کوئی پانی نہیں اگر کنواں والا پانی نہ دیتے مویشی والے

اس سرکاری زمین پر جو بخر پڑی ہوئی ہے جانور نہیں چراکتے، اب کنواں والا پانی کے بہانہ سے چراگاہ کی گھاس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے، اس لئے اس کو زائد پانی نہ روکنے کے لئے کہا گیا کیونکہ اس سے گھاس کا روکنا لازم آتا ہے جو سب کے لئے مباح ہے، ائمہ ثلاثہ اسکو نہی تحریمی قرار دیتے ہیں اور دوسرے علماء اس کو من باب المعروف والاحسان والمروءۃ قرار دیتے ہیں، کیونکہ کوئی آدمی اگر طیب خاطر سے اپنا مال نہ دے تو اسکو جبراً نہ لینا چاہیے (راجع تكملة فتح الملہم ۵۲۳/۱) ہاں اگر بخر زمین نہ ہو بلکہ اپنی زمین کی کھڑی گھاس اور کاٹی ہوئی گھاس ہو تو اسکی بیع تو جائز ہے (العلیق ۳/۳۲۲، مرقاة وغیرہ)۔

محمد بن یس : عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ نہی عن بیع الکالی بالکالی۔

کالی یہ کھڑا سے ماخوذ ہے بم تاخیر، ادھار، مہلت، حفاظت، کما قال اللہ تعالیٰ قل من یبکؤ کم باللیل، اس بیع کی چند صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس بیع کے وقت نہ قیمت دیجائے نہ بیع پر قبضہ ہو، یہ ناجائز ہے، کیونکہ جواز بیع کیلئے کم از کم ایک طرف فی الحال قبضہ ضروری ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مثلاً عمرو کے پاس زید کا ایک کپڑا قرض ہے اور عمرو ہی کے ذمہ بکر کے دس تاکے ہیں اب زید بکر سے یہ کہے کہ میں تیرے دس تاکے کے عوض اپنا وہ کپڑا فروخت کرتا ہوں جو میرا عمرو کے پاس ہے اب تو مجھ سے تاکے نہ مانگنا بلکہ ان کے عوض عمرو سے روپیہ وصول کر لینا، بکر کہے مجھے قبول ہے، یہ بیع مالم یقبض ہے اسلئے ممنوع ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کسی سے کوئی چیز ادھار پر خریدے جب اس ادھار کی مدت ختم ہو تو تاجر مشتری سے قیمت کا تقاضا کرے، لیکن وہ قیمت ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو تاجر سے کہے کہ اس چیز کو ایک اور مدت کیلئے کچھ زیادہ قیمت پر فروخت کر دو تاجر کہے کہ منظور ہے، حالانکہ اس چیز پر قبضہ نہیں کیا گیا یہ بھی ممنوع ہے۔

محمد بن یس : عن عمرو بن شعیبؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع العربان

، عربان کی اور چند لغات ہیں عربون، اربان، اربون، اسکی صورت یہ ہے کہ مشتری کے ساتھ بھاؤ ملی ہوتے وقت دو چار درہم بائع کو اس شرط پر دیدے کہ اگر وہ مال تاریخ معین میں پوری رقم دیکر نہ لے تو یہ رقم ضبط ہے جیسا کہ آجکل یہ عام رواج ہے اسکے متعلق اختلاف ہے :-

نہا ہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز نہیں۔

دلیل احمدؒ: روى عن ابن عمرؓ انہ اجازہ۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) کیونکہ اس میں شرط فاسد ہے اور غریبی ہے

اور باری تعالیٰ کا قول ولا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل کے تحت یہ بیع بھی داخل ہے۔

جواب: اثر ابن عمرؓ منقطع ہے لہذا یہ قابل احتجاج نہیں۔

حمدرہ: وعن علی قال نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع المضطر وعن

بیع الغرر.....

وقد فسره ابن الاثیر فی جامع الاصول ۵۲۷/۱ بقوله الغرر ما له ظاهر توثرہ

وباطن تکره فظاہرہ یغر المشتري وباطنه مجهول وقد وردت فی الاحادیث

والاثار امثلة كثيرة من بیع الغرر۔ یعنی غریبیہ ہے کہ کسی چیز کا ظاہر متاثر کن ہو لیکن اس کا باطن

قابل نفرت ہو، مشتری اس کے ظاہر کو دیکھ کر دھوکا کھا جاتا ہے جبکہ اس کا باطن مجہول ہوتا ہے، مثلاً

مغرور غلام، بھاگے ہوئے اونٹ، جانور کے پیٹ میں حمل، تھنوں میں دودھ، دریا میں مچھلی اور

فضا میں پرندہ فروخت کرنا یہ سب بیع الغرر میں شامل ہیں والجامع الذی یجمع هذه البیوع

کلها اما جهالة المبيع او عدم قدرة البائع علی تسليمه او كون المبيع علی خطر۔

یعنی مذکورہ تمام صورتوں کی جامع تعبیر یا تو (۱) جهالت مبیع ہے یا (۲) بائع کا تسلیم مبیع پر قادر نہ ہونا

یا (۳) مبیع کا وجود زیر خطر ہونا البتہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جن اشیاء میں قلیل سا غرر ہو ان کا

بوقت ضرورت فروخت کرنا جائز ہے، اور اس پر اہل اسلام کا اجماع ہے۔

حضرت مولانا تقی عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں کہ آج کے زمانے میں اس اصول سے کئی مسائل

حل ہو سکتے ہیں کیونکہ بڑے ہوٹلوں میں بڑے بڑے برتنوں میں کھانا رکھ دیا جاتا ہے اور مشتری

کو اختیار دے دیا جاتا ہے کہ وہ جو کھانا چاہتا ہے کھالے، جبکہ کھانے میں کمی بیشی کے باوجود

ایک طے شدہ ٹھن لیا جاتا ہے۔ فالقیاس ان لا یجوز البیع لجهالة الاطعمة المبيعة وقدرها،

ولکنه یجوز لان الجهالة یسیرة غیر مفضیة الی النزاع، وقد جرى بها العرف

والتعامل۔

یونہی آجکل ٹیکسی کرائے پر لی جاتی ہے، ابتداء میں نہ اجرت کا تعین کیا جاتا ہے اور نہ ہی سفر کی مسافت معلوم ہوتی ہے، جہالت کے باوجود میٹر پر اعتماد کرتے ہوئے اس اجارہ کو جائز قرار دیا جاتا ہے۔

حمید رش: عن ابی ہریرۃؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن بیعتین فی بیعة ، ایک معاملہ ختم ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ شروع کرنے کو بیعتین فی بیعة کہا جاتا ہے، امام ترمذیؒ اسکی تفسیر اس طرح کرتے ہیں ابیعدک هذا الثوب بنقد بعشرة وبنسینة بعشرين ، ”بائع کہے کہ یہ کپڑا بطور نقد دس ٹاکے میں اور بطور ادھار بیس ٹاکے میں بیچتا ہوں“ اسکی دو صورتیں ہیں کہ خریدار کسی ایک جانب کو متعین کرے یا نہ کرے، اگر متعین کرے تو صحیح ہے اگر متعین نہ کرے تو بالا جماع ناجائز ہے کیونکہ شن مجہول ہے یہ معلوم نہیں کہ کپڑے کا شن دس ٹاکے ہیں یا بیس ٹاکے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں یہ غلام دس ہزار ٹاکے میں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم اپنی فلاں چیز ہزار ٹاکے میں بیچو یہ بیع فاسد ہے، کیونکہ یہاں ایک ایسی شرط لگائی گئی جو تقاضائے عقد کے منافی ہے جو مفسد عقد ہے، نیز ایک معاملہ تام ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ کر لیا جو ناجائز ہے یہ تفسیر ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ سے منقول ہے، تیسری تفسیر یہ ہے کہ بائع اور مشتری آپس میں بیع مسلم کریں بائع کہے کہ نقد ایک ہزار ٹاکے کے بدلہ میں ایک مہینہ کے بعد بیس من چاول دوں گا جب مدت معین گزر گئی وہ چاول نہ دے سکا اس پر دوسرا عقد کہے کہ اب تو مجھے بیس من چاول کے بجائے بعد کے مہینہ میں تیس من چاول دیدینا اس میں بیع ثانی بیع اول میں داخل کی گئی لہذا بیع ثانی فاسد ہوگی (ہدایہ ۳/۴۳۳ بذل المجہود ۲/۲۸۸ وغیرہ)

حمید رش: عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یحل سلف ولا بیع ”قرض اور بیع حلال نہیں“ اسکا مطلب یہ ہے کہ قرض اور بیع دو الگ الگ معاملوں کو ایک دوسرے کے ساتھ منسلک نہ کرنا چاہیئے، مثلاً بائع مشتری سے کہے کہ میں تیرے ہاتھ یہ چیز سوٹا کے کے عوض فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تو مجھے دس ٹاکے قرض دے یا کوئی شخص کسی کو قرض دے، کیونکہ کل قرض جو نفعاً فہو دہوا کے اندر یہ داخل ہو گیا، یا (۳) یہ کہ ایک شخص نے دوسرے سے بیع مسلم کرتے ہوئے کہا کہ تم یہ سو روپیہ لے لو اور ایک ماہ بعد ایک من گندم مجھے دے دینا اور ساتھ اس سے یہ بھی

کہہ دیا کہ اگر کسی وجہ سے تم ایک ماہ بعد ایک من گندم فراہم نہ کر سکتے تو وہ گندم میں نے تم کو ایک سو دس روپیہ میں فروخت کر دی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تم ایک ماہ بعد ایک سو دس روپیہ ادا کرو گے یہ بھی ناجائز ہے اس لئے یہ بھی سود وصول کرنے کا ایک حیلہ ہے (درس ترمذی ۱۰۷/۴)

قوله ولا شرطان فی بیع ”بیع میں دو شرطیں کرنی درست نہیں“ (۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بیع میں دو بیع نہ کرے کما مرافا (۲) بعض نے کہا یہ جملہ پہلے جملہ کی تفسیر ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ ایک شرط تو پہلے سے خود بخود عقد کے اندر موجود ہوتی ہے وہ یہ کہ بائع بیع مشتری کے حوالے کرے گا اس کے علاوہ اگر کوئی اور شرط لگا دی تو پھر دو شرطیں ہو جائیں گی جس کو اس حدیث میں ناجائز کہا ہے۔ بیع بالشرط کی تفصیل آئندہ حدیث میں آرہی ہے۔

حمید بن عمار: وعن انس ان رسول الله ﷺ باع حلسا وقد حافظ قال النبی ﷺ من یزید علی درهم

نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف

نیلام کے بارے میں تین مذاہب ہیں (۱) ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں یہ بیع مطلقاً جائز نہیں (۲) امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ عنانم اور موارث میں بیع من یزید کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے علاوہ میں ناجائز کہتے ہیں (۳) جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ مطلقاً اس بیع کو جائز کہتے ہیں۔

دلیل ابراہیمؒ: (۱) عن ابی ہریرۃؓ ان رسول الله ﷺ قال لا یسم المسلم علی سوم اخیه (مسلم) (۲) عن سفیان بن وہب سمعت النبی ﷺ ینہی عن بیع المزایدة.

دلائل اوزاعیؒ و اسحاقؒ: (۱) عن ابی ہریرۃؓ لا یسم المسلم علی سوم اخیه (مسلم) (۲) عن ابن عمرؓ نہی رسول الله ﷺ ان یبیع احدکم علی بیع احد حتی یذرا الا لغنائم والموارث (دارقطنی، مسند احمد، معجم اوسط للطبرانی)۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) ومما یدل علی جواز المزایدة

احادیث تحریم النجش

جوابات: (۱) واما حدیث "لا یسم المسلم علی سوم اخیه" فلاحجة فیہ یعنی
 حدیث میں مطلق مزایدہ سے روکنے والوں کی کوئی حجت نہیں (۲) تحریم بخش کی احادیث خود جواز مزایدہ
 پر دال ہیں کیونکہ ان میں غرر والے مزایدہ سے منع وارد ہوا جس سے بے غرر مزایدہ کی اجازت معلوم ہوتی
 ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نبی کا مقصد استقرارِ شمن اور عائدین ایک دوسری کی طرف جھک
 جانے کے بعد ایسا کرنا ناجائز ہے اور مزایدہ میں تو استقرارِ شمن اور بائعِ مشتری کے طرف جھک نے
 سے پہلے کا معاملہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بائع سابق بھاؤ پر راضی نہیں (۳) حدیث "منی عن بیع
 المزایدہ" کی سند میں بھی ضعف ہے کیونکہ اس میں ابنِ لمیعہ ہے (۴) حدیث ابنِ عمر کی سند میں بھی ابنِ
 لمیعہ اور واقدی ہیں۔ (راجع تکملة فتح الملیلہ ۱/۳۲۵، ۳۲۶)

باب الفصل الاول

مسئلہ تا بئر نخل: محمد بن: عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من ابتاع
 نخلا بعد ان تو بر فتمر تھا للبائع: تا بئر کے معنی ہے زکھجور کے شگوفے مادہ درخت کے شگو
 فے میں ڈالتا کہ بجکم ربانی پھل اچھے اور زیادہ آئیں، یہاں مراد تا بئر کے بعد پھل لگ جانا
 ہے جیسا کہ یہ اگلے مضمون سے ظاہر ہوتا ہے اگر تا بئر ہو چکی ہے، مگر ابھی پھل نہیں لگے تو یہ حکم
 نہیں، الحاصل یہاں پھل والا درخت مراد ہے۔

مذاہب: (۱) مالک، شافعی، احمد اور فقہاء حجاز میں کے نزدیک اگر نخل مؤبر کو فروخت کیا
 جائے تو اس کا ثمر بائع ہی کو ملے گا، ہاں اگر مشتری شمر وغیرہ کی شرط لگائے تو وہ اس کا ہوگا اور اگر غیر
 مؤبر ہو تو ثمر مشتری کا ہوگا، مگر یہ کہ بائع ثمر کا استثناء کرے تو پھر وہ بائع کا ہوگا۔

(۲) ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، اوزاعی، فقہاء اہل کوفہ اور جمہور اہل علم کے نزدیک نخل
 چاہے مؤبر ہو یا غیر مؤبر ثمر ہر حالت میں بائع ہی کیلئے ہوگا، ہاں اگر مشتری درخت مع ثمر خریدنے
 کی شرط لگائے تو پھل بھی مشتری کا ہوگا (۳) ابن ابی لیلیٰ اور بعض محدثین کے نزدیک پھل ہر
 حالت میں مشتری ہی کیلئے ہوگا خواہ عمل تا بئر کے قبل بیع و شرا ہو یا عمل تا بئر کے بعد۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب۔

ولأكل احناف اور فقہاء اہل کوفہ: (۱) عن النبی ﷺ قال من اشترى ارضا

فیہا نخل فالثمر للبايع الا ان يشترط المبتاع (کتاب الاثار لمحمد) حدیث مذکور عام ہے جس میں مؤبر اور غیر مؤبر کی کوئی تفریق نہیں بلکہ یہ فرمایا گیا کہ ہر حالت میں پھل بائع ہی کیلئے ہوگا (۲) جو چیز بیع سے منفصل ہو، یا متصل ہو لیکن للبیع نہ ہو بلکہ للقطع ہو وہ بغیر تصریح کے بیع کے اندر داخل نہیں ہوتی مثلاً بائع اگر زمین فروخت کرے تو بھیتی بالا جماع بائع ہی کو ہوتی ہے ایسے ہی کھجور کا ثمر بھی بائع ہی کیلئے ہونا چاہیے۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلاثہ نے حدیث الباب کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا جو عند
الاحناف قابل حجت نہیں (۲) علامہ طبری اور علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ حدیث الباب میں تاہیر ظہور ثمر سے کنایہ ہے اگر کسی نے درخت پر پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیچ دیا تو پھل مشتری کا ہوگا اور اگر پھل ظاہر ہونے کے بعد بیچا تو پھل بائع کیلئے ہوگا، مگر اس صورت میں کہ جب مشتری کوئی شرط لگائے، لہذا یہ حدیث احناف کے خلاف نہیں (عرف الشذی ۳۹۱، بذل المجہود ۲/۲۶۷، تعلیق الصبح ۳/۳۳۱ وغیرہ)

باب الفصل الأول

محمد بن جابر: عن جابر..... ثم قال بعنيه بأوقية قال فبعته، أوقية بضم الف، یا فتح
الف ہم چالیس درہم کا سکہ جمع اوقیہ جیسے اعجوبہ کی جمع اعاجیب ہے وقیہ بغیر الف بھی کبھی اوقیہ کا ہم معنی ہوتا ہے اور کبھی سات مثقال کا ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صاحب مال کو مال فروخت کرنے کیلئے رغبت دلانا جائز ہے۔

قوله فاستشيت حملا نه الى اهلى ”لیکن میں اپنے گھر تک اسی اونٹ پر سواری کو متبھی کرتا ہوں یعنی اس اونٹ کو آپکے ہاتھ اس شرط کے ساتھ بیچتا ہوں کہ مدینہ تک اسی اونٹ پر سوار ہو کر چلوں گا یا اپنا سامان لا کر لے چلوں گا۔

بیع بالشرط اور مذاہب ائمہ: (۱) فقہاء متقدمین میں سے علامہ ابن شبرمہ کے
نزدیک بیع کے اندر کوئی شرط لگانا مفسد عقد نہیں ہے، لہذا اگر تراضی طرفین سے کوئی شرط عقد

کے اندر لگائی جائے تو بیع درست ہو جائے گی نہ شرط فاسد ہوگی اور نہ بیع فاسد ہوگی (۲) امام ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک بیع کے اندر اگر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگا دی جائے تو وہ شرط فاسد ہو جاتی ہے مگر بیع فاسد نہیں ہوتا لہذا اس شرط کی تعمیل واجب نہیں ہوگی (۳) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عقد کے اندر ایک شرط لگانا جائز ہے البتہ دو شرطیں لگانا درست نہیں ہے (۴) امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک مطلقاً شرط لگانے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، لیکن ان تینوں اماموں کے آپس میں تھوڑا تھوڑا اختلاف ہے: حنفیہ کے نزدیک وہ شرط جو مناسب عقد ہو یا وہ شرط متعارف ہو تو جائز ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک متعارف شرط لگانا جائز نہیں ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتضائے عقد کے خلاف ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، جب تک وہ شرط منقض عقد نہ ہو، حدیث جابرؓ کی شرح کرتے ہوئے علامہ تقی عثمانی صاحب مدظلہ لکھتے ہیں

وان من اهم المسائل الفقهية التي تتعلق بهذا الحديث مسئلة الشرط في البيع السخ یعنی اس حدیث سے متعلق اہم ترین مسئلہ بیع میں شرط کا مسئلہ ہے چونکہ یہ مسئلہ ہمارے زمانے میں بڑی اہمیت حاصل کر چکی اسلئے ہم نے مسئلہ کی قدرے تشریح اور مذاہب فقہ کی ایسی تفصیل کا ارادہ کیا جس سے مسئلہ کے تمام گوشے واضح ہو جائیں اس مقام پر جان لینا چاہئے کہ یہاں شرط سے مراد عقد سے ملنے والی ایسی شرط ہے جو عقد سے ملائی تو جاری ہے مگر وہ نفس عقد میں داخل نہ تھی اب اگر وہ چیز فی نفسہ حرام ہو یا اس کے وجود میں کوئی غرر ہو تو اس کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں البتہ اصل چیز میں حرمت یا غرر موجود ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے ابن حزمؒ اور ظاہریہ نے اسے مطلقاً ناجائز اور مفسد بیع قرار دیا، ابن شہر آشوبؒ نے مطلقاً یعنی بیع اور شرط دونوں کو جائز کہا، ابن ابی لیلیٰؒ نے بیع جائز اور شرط کو ناجائز کہا، کذا فی المصنوع ۳۱۲-۳۱۵ اور مصنف عبد الرزاق کی تخریج کے مطابق ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے البتہ ائمہ اربعہ کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے جس کا بیان ضروری ہے مذہب حنفیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وہ شرط عقد کا محتضاً یا ملائم و مناسب یا ایسی ہو جس پر تعالٰیٰ ہے تو یہ شرط جائز ہے مفسد بیع نہیں شافعیہ کے مذہب حنفیہ سے قریب ہے دونوں میں اتنا فرق ہے کہ حنفیہ ایسی شرط کو بھی جائز کہتے ہیں جس کا بین الناس تعالٰیٰ ہو اور شافعیہ اس کو نہیں مانتے مذاہب کا یہ بیان اوپر منقول ہوا ہے۔ (راجعہ لغنی لابن قدامہ ۲/۲۴۹)۔

دلیل ابن شبرمہ: حدیث الباب -

دلیل ابن ابی لیلیٰ: عن عائشة ام المؤمنين ان رسول الله ﷺ قال اشترى

بريرة واشترط لي لهم الولاء .

دلیل احمد: عن عبدالله بن عمرو ان رسول الله ﷺ قال لا يجل سلف وبيع

ولا شرطان في بيع ، رواه الترمذی .

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدثنا عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان سول الله

ﷺ نهى عن بيع و شرط .

جواب حدیث بریرہ: قال العلامة تقي العثماني : ان الشرط الفاسد الذي

يفسد به البيع هو ما كان وفاءه في اختيار العبد الخ يعني مفسد بيع وہ شرط ہے جس کو پورا کرنا بندہ کے اختیار میں ہو اگر ایسی شرط ہو جسے پورا کرنا شرعاً عقلاً انسانی اختیار سے خارج ہو تو بیع فاسد نہ ہوگی اور ولاء چونکہ وہ حق ہے جو شرعاً صرف متفق ہی کیلئے ثابت ہے سو اس کی شرط بائع کیلئے ایسی چیز ہے جسے پورا کرنا مشتری کے اختیار میں نہیں لہذا شرط ملغی اور بیع نافذ ہوگی

جواب حدیث ولا شرطان فی بیع: ان معنی الشرطين في البيع هو البيع

والشرط لان البيع نفسه شرط الخ حدیث میں شرطان فی البیع سے مراد بیع و شرط ہے کیونکہ بیع خود ایک شرط ہے جب اس میں دوسری شرط لگائی گئی تو دو شرطیں ہوئیں ایک تو بیع خود دوسری کوئی اور شرط۔

جوابات حدیث جابر: واما حديث جابر فخلاصة الكلام في هذا الحديث

ان هذه القصة قد رويت بالفاظ مختلفة الخ یعنی الفاظ حدیث مختلف ہیں کہیں رکوب کا شرط ہونا معلوم ہو رہا کہیں شرط نہ ہونا اور بیع مطلقاً واقع ہو جانا پھر یہاں رسول ﷺ نے بصورت بیع نہیں بلکہ تبرع کے طور پر دیا تھا مسند احمد ۳/۳۱۲ کی روایت سے اغلب یہی نظر آ رہا ہے اسلئے مسئلہ الباب میں اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیونکہ یہ اصلاً بیوع سے متعلق ہی نہیں

خلاصہ یہ ہے کہ یہ شرط اصل عقد میں نہیں تھی بلکہ عقد ہو جانے کے بعد محض ایک وعدہ تھا، یا یہ ایک وقتی رعایت تھی جو حضرت جابرؓ کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بیع محض صوری تھی اس سے اصل مقصد احسان کرنا تھا۔ (تکملة فتح الملہم ۱/ ۶۲۸-۶۳۶)

حدیث: عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا اختلف البيعان فالقول قول البائع والمبتاع بالخيار بائع اور مشتری قیمت کی مقدار یا اختیار شرط یا ادھار قیمت کی مدت یا بیع کی صفت وغیرہ میں اختلاف کریں اور کوئی گواہ بھی نہ ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ بیع موجود ہو (۲) یہ کہ بیع ہلاک ہو چکا ہو، ان دونوں صورتوں میں (۱) شافعی، احمد اور محمدؓ کے نزدیک بائع کا قول معتبر ہوگا یعنی اگر وہ قسم کھالے تو مشتری سے کہا جائیگا یا تو بائع کی بات مان لے ورنہ اپنے قول پر حلف کر کے انکار کر دے اسکے بعد اگر ایک دوسرے کے قول پر راضی ہو جائے نہیہا، ورنہ قاضی بیع کو فسخ کر دیگا بیع یا قیمت کو بائع کی سپرد کر دیا جائیگا (۲) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، مالکؒ کے نزدیک بیع موجود ہوئی صورت میں یہی حکم ہوگا لیکن بیع ہلاک ہوئی صورت میں تحالف نہ ہوگا بلکہ مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دلیل شافعی و احمد: حدیث الباب، کیونکہ انہیں بیع کے موجود اور ہلاک ہوئی کوئی قید نہیں بلکہ مطلقاً بائع کا قول معتبر ہونیکا ذکر ہے۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: (۱) قال النبی ﷺ البينة على المدعى واليمين على من انكر۔ یہ نہایت قوی حدیث ہے، اسکا مطلب یہ ہے کہ مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا ہے اگر وہ پیش نہ کر سکے تو مدعی علیہ سے قسم لیجائے، پس مذکورہ قیمت کی مقدار کی صورت میں بائع زیادت کا مدعی ہے اور مشتری منکر ہے، اسلئے مشتری کا قول مع القسم معتبر ہوگا اسطرح قیمت اور اختیار شرط کے اختلاف میں بھی اس حدیث پر عمل کیا جائیگا (۲) نیز ابن مسعودؓ کی حدیث مذکور کے بعض طرق میں ایسا ہے اذا اختلف البيعان والسلعة قائمة ولا يينة لأحد هما تحالفا وترادا (دارمی، ابن ماجہ) نیز ابن ماجہ کی روایت میں یراد ان البيع کا لفظ ہے جسکا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کی طرف سے واپسی ہونا چاہئے اور یہ وجود بیع کا سترم ہے لہذا بیع موجود ہوئی صورت میں تحالف کا حکم ہوگا اور موجود نہ ہوئی صورت میں مشتری کا قول مع القسم معتبر ہوگا۔

جواب: حدیث الباب، جو مطلق ہے اسکو مقید پر حمل کرنا چاہیے (ہدایہ ۳/۱۹۳، بذل

۲۸۹/۴ وغیرہ)

باب السلم والرهن

مسلم مفتحین السلم فعل کا اسم مصدر ہے۔ ہم سپردگی کبھی اسکے معنی سلف بمعنی قرض کے بھی آتے ہیں۔ اصطلاح میں سلم کہا جاتا ہے بیع الاجل بالعاجل یعنی ثمن نقد ہو اور مبیع ادھار ہو، مشتری کو رب السلم بائع کو سلم الیہ، قیمت کو رأس المال، مبیع کو مسلم فیہ کہتے ہیں، اگرچہ یہ بیع معدوم ہے لیکن شدت ضرورت کی بنا پر شریعت نے متعدد شرائط کے ساتھ اسکو جائز رکھا ہے، قرآن وحدیث اور اجماع سے اسکا جواز ثابت ہے، چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں اشہد ان السلف المضمون الی اجل مسمى قد احله الله فی الكتاب واذن فیہ قال الله تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا اذا تدانیتکم بدين الی اجل مسمى فاكتبوه (مستدرک، مسند شافعی، طبرانی، ابن ابی شیبہ) یہ حدیث شرط شتین پر صحیح ہے (۲) نہی النبی ﷺ عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم، اسکی محنت کیلئے کچھ ایسی قیود لگائی گئی ہیں کہ یہ شئی معدوم، کالموجود ہو جائے مثلاً (۱) سلم ان چیزوں میں ہو جنکی مفت اور مقدار پوری طرح معلوم ہو سکے جیسے گیہوں وغیرہ (۲) جنس معلوم ہو، نوع معلوم ہو، ادائیگی کی جگہ معلوم ہو، مجلس عقد میں قبضہ ہو اور کیل، وزن اور اجل معلوم ہو، تنکی شرائط خود احادیث میں صریح موجود ہے اسمیں اور بھی متعدد شرائط ہیں اسکی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے، الرهن اسکے معنی جس یعنی روکنا کما فی قولہ تعالیٰ کل نفس بما کسبت رحیمۃ ای ممنوعہ، شریعت میں رہن یہ ہے کہ کسی کے حق کی وجہ سے انسان اپنی کوئی چیز حقدار کے پاس رکھ دے جب وہ حقدار کا حق ادا کر دے تو اس سے اپنی چیز واپس لے لے، رہن کا ثبوت باری تعالیٰ کی قول میں ہے فرہان مقبوضۃ (الایۃ) اسطرحدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک یہودی سے قرض لیا تھا اور اپنی زرہ اسکے پاس رہن رکھا، یہاں تک کہ آنحضرت ﷺ کی وفات تک وہ زرہ اسکے پاس رہی جسکو آخر میں صدیق اکبرؓ نے چھڑوایا تھا (متفق علیہ)

محمد بن یحییٰ: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الظہر یُرکب بنفقته اذا کان مسرہونا، رسول اللہؐ نے فرمایا سواری جب گروی ہو تو اسکے خرچ کے عوض اس سے سواری کا کام لیا جاسکتا ہے مرہون بمعنی گروی رکھی ہوئی چیز، راہن بمعنی گروی رکھنے والا، مرہن وہ شخص جسکے پاس گروی رکھا جائے، اب شئی مرہون سے مرہن نفع حاصل کر سکتا ہے یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے :

مذہب (۱) احمد اور اسحق کے نزدیک مرہن بلا اجازت راہن شئی مرہون سے نفع حاصل کر سکتا ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نفع حاصل کرنا جائز نہیں۔
دلیل احمد واسحق: حدیث الباب۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: عن سعید بن المسیبؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لا یعلق الرهن الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمه (رواہ الشافعیؒ مرسل مشکوٰۃ ۱/۲۵۰) رسول اللہؐ نے فرمایا کسی چیز کی گروی رکھنا مالک کو کہ جس نے وہ چیز گروی رکھی ہے (ملکیت سے) نہیں روکنا اسلئے اس گروی رکھی ہوئی چیز کے ہر نفع اور بوجھوتری کا مقدار راہن ہے اور وہی اسکے نقصان کا ذمہ دار ہے، اس سے معلوم ہوا شئی مرہون کا نفع و نقصان سب راہن کا ہے (۲) اگر مرہن اس سے نفع اٹھائے تو کل قرض جو نفعاً فہود بڑا میں شامل ہوگا۔

جوابات: (۱) حدیث ربوا سے حدیث الباب منسوخ ہے ویدل علی نسخہ
حدیث ابن عمرؓ عند البخاری لا تحلب ماشیۃ امرؤ الا باذنہ (۲) آپؐ کی یہ تعلیم احتلاقی طور پر ہے کہ جب شئی مرہون مرہن کے پاس ہے تو اسکے منافع کو ضائع نہ کرے اور ایسی مرہن بھی راہن کو فائدہ اٹھانے سے نہ روکے، ہاں طلب عقد میں یہ شرط ہو تو ربوا ہوگا (۳) بنفقۃ میں حرف باء بدلیت کیلئے نہیں بلکہ معیت کیلئے ہے فالمعنی ان الظہر یُرکب علیہ مع النفقۃ لہ فلا یمنع الراهن من الانتفاع بالمرہون ولا یسقط عنہ الاتفاق (۴) شافعیؒ نے اس حدیث کا مطلب یہ بیان کیا کہ اگر راہن کو ضرورت پڑے تو مرہن کو چاہیے کہ اسکو اسکی سواری سے دودھ استعمال کرنے سے نہ روکے (۵) امام طحاویؒ نے فرمایا یہ قبل تحریم الربوا کا حکم ہے (۶) اوزاعیؒ فرماتے ہیں جب راہن مرہون چیز کے اخراجات ادا نہ کرے تو مرہن کو اجازت دی گئی کہ

جانور کی حفاظت کیلئے اس پر خرچ کرے اور اسکے بدلہ میں شئی مرہون کی سواری یا دودھ سے نفع حاصل کرے بشرطیکہ یہ نفع خرچ سے زائد نہ ہو (بذل المجدود ۴/۲۹۴، التعلیق الصبح ۴/۳۳۶ وغیرہ)

باب الاحتکار

احتکار کے معنی: لغت میں احتکار اور حکرۃ کے معنی ذخیرہ اندوزی اور جمع کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں احتکار کہا جاتا ہے گراں بازاری کے زمانہ میں جبکہ لوگوں کو غلہ وغیرہ کی زیادہ ضرورت ہو تو کوئی شخص غلہ خرید کر کے اس نیت سے اپنے پاس روک رکھے کہ جب قیمت بڑھے گی تو بیچے گا، ہاں اگر اپنی زمین کے غلہ کو یا اپنے باغ کے پھل کو روک رکھے یا دوسرے شہر سے خرید کر روک رکھے تو احتکار نہیں کہا جائیگا کیونکہ اس کے ساتھ عام لوگوں کے حقوق متعلق نہیں ہوئے، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز اکثر دوسرے شہر سے ہمارے شہر میں آتی ہے اسے روکنے کو احتکار کہتے ہیں۔

حکم احتکار میں اختلاف مذاہب: (۱) ابو یوسفؒ کے نزدیک جس چیز کے روکنے سے عام لوگوں کو نقصان پہنچے وہ احتکار میں داخل ہے خواہ سونا ہو یا چاندی یا کپڑا ہو یا اور کوئی استعمال کی چیز (۲) امام اعظم ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور جمہور اہل علم کے نزدیک طعام اور کھانے کی چیزوں میں احتکار ناجائز ہے جبکہ اہل بلد کو ضرر ہو، البتہ امام ابو حنیفہؒ قوت بہائم کو بھی شامل کرتے ہیں۔

دلائل فریق اول: (۱) قال النبی ﷺ: من احتکروا ہو خاطئی وقال الجالب مرزوق والمحتکر ملعون (ابن ماجہ) یہاں مطلقاً ذخیرہ اندوزی سے روکا گیا (۲) ان المائۃ ربما تستعمل فی غیر الطعام ایضا فیقال والحق للماء المستنقع فی وقۃ من الارض لانه یحکرای یجمع ویحس (کما ذکرہ الزمخشری فی الفائق ۱/۲۸۰)

دلائل ابو حنیفہؒ، شافعیؒ و احمدؒ وغیرہ: (۱) ولعل الجمہور قصر وا حرمة الاحتکار الی الطعام نظر الی معنی کلمۃ الاحتکار فی اللغۃ فانہا موضوعۃ فی اصل

اللغة لاحتباس الطعام خاصة (۲) قلت لسعيد بن المسيب فانك تحتكر قال ومعمّر كان يحتكر (ابوداؤد) ابن عبدالبر مالکی فرماتے ہیں حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت معمرؒ زیتون کے تیل میں احتکار کیا کرتے تھے اس سے ثابت ہوا کہ احتکار مطلقاً منہی عنہ نہیں بلکہ صرف ان چیزوں میں منع ہیں جو مطعومات میں داخل ہیں لان راوی الحديث من الصحابة اعرف بمعنى الحديث ثم استدلال ابن المسيب على جواز الاحتكار في غير الاقوات بعمل معمّر يدل على ان عمل الراوى بخلاف الحديث له دخل كبير في معرفة معنى الحديث یعنی سید ابن مسیبؒ کا معمر کے عمل سے غیر اقوات میں جواز احتکار پر استدلال کرنا اس پر دال ہے کہ راوی حدیث کے خلاف حدیث عمل کا معنی حدیث کی معرفت میں بڑا دخل ہے۔

جواب: المحتكر ملعون حدیث کے راوی سعید بن المسیبؒ اور معمرؒ ہیں جس سے معلوم ہوا کہ اس سے مطلقاً احتکار کی نفی نہیں، کیونکہ راوی اپنی روایت کردہ حدیث کے مفہوم سے زیادہ واقف ہوا کرتا ہے علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ حدیث سے مطعومات میں احتکار ہمیشہ حرام ہوتا ثابت ہے باقی اشیاء میں ماکم وقت حالات کے مطابق فیصلہ کرے گا جہاں ضرر مطعومات کی طرح نظر آئے منع کر سکتا ہے اور ایسا نبیؐ تو اجازت دے سکتا ہے واللہ اعلم (راجع تکملة فتح الملہم ۶۵۷-۶۵۸/۱)

انسان کی ملکیت پر شرعی حدود و قیود: یہ حدیث اس اصول کی طرف واضح دلالت کرتی ہے کہ ویسے تو اللہ تعالیٰ نے مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے وہ بالکل آزاد ہے، لیکن ساتھ ساتھ شریعت نے مالک کو کچھ قیود اور شرائط کا پابند کیا ہے، وہ یہ کہ اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کرنا کہ اسکی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بالخصوص معاشرت کے عوام کو ضرر اور نقصان پہنچے، ایسے تصرف کو شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں ملکیت بے لگام اور بے حدود و قیود نہیں، بلکہ حدود و قیود کی پابند ہے اور اسلام اور سرمایہ دارانہ نظام میں یہی فرق ہے سرمایہ دارانہ نظام میں ملکیت کسی حد اور قید کی پابند نہیں، لیکن اسلام کا نقطہ یہ ہے کہ اصل میں مال اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے اس نے وہ مال

ہمیں دیکر ہمیں مالک بنادیا لیکن یہ ملکیت کا حق اللہ تعالیٰ کے احکام کے تابع ہے اور اس کا پابند ہے اس لئے احتکار سے شریعت نے منع کیا ہے (درس ترمذی ۴/۲۰۵) علامہ نقی عثمانی لکھتے ہیں وبالجملة فان الاسلام قد راعى حرية الفرد الى حد ولكن آثر عليها حرية المجتمع الخ یعنی اسلام نے فرد کی حریت سے زیادہ مجتمع کی حریت کو اہم قرار دیا اور وہ چاہتا ہے کہ عرض و طلب (مارکیٹ کی تقاضا پیش کرنا اور پورا کرنا) کی فطری صلاحیتوں کو کام میں لگا کر مارکیٹ کو اپنی فطری رفتار پر چلنے دینا اور ان احتکارات پر پابندی لگانا جو ایک خاص گروہ کے ہاتھوں مارکیٹ کو ذمی بنا کر رکھ دیتے ہیں اور عرض و طلب کی فطری کارروائیوں کو معطل کر دیتے ہیں اس غرض سے اسلام نے احتکار تلقی الجلب بیع الحاضر للبادی نیز دیگر بیوع فاسدہ و باطلہ جیسے بہت سے طریقوں کو حرام قرار دیا اور حکومت اسلامیہ کو مارکیٹ میں دخل اندازی کی اجازت حاصل ہے اسلام کے نظام اقتصاد کا خلاصہ ہم یوں پیش کر سکتے ہیں کہ اسلام کسب تجارت کو سرمایہ دارانہ نظام کی طرح بالکل آزاد چھوڑنے کے بجائے اس پر تین طرح کی پابندیاں لگاتا ہے (۱) دین کی (۲) حکومت کی (۳) اخلاق کی ان تینوں پابندیوں کے ماتحت ہی فرد یا کمپنی کو اسلام میں آزادی حاصل ہو سکتی ہے (راجع للتفصیل تکملة فتح الملہم ص ۳۰۰، ۳۱۱)

مدت احتکار: روکنے کی مدت اگر کم ہو تو یہ احتکار نہ ہوگا اور اگر چالیس دن سے زیادہ ہو تو وہ احتکار میں داخل ہوگا۔

دلیل: عن ابن عمرؓ انه عليه السلام قال من احتكر طعنها اربعين يوما يريده الغلاف قد بوى من الله بوى الله منه (رزین، احمد)

تحریم احتکار کی حکمت: نوویؒ نے علماء کرام سے نقل کیا کہ تحریم احتکار کی حکمت دفع

الضرر عن عامة الناس ورفع التضيق على الناس كما اجمع العلماء على انه لو كان عند انسان طعام اضطر الناس اليه ولم يجدوا غيره اجبر على بيعه دفعا للضرر عن الناس، (کما فی النووی و انوار المحمود ۲/۳۲۲)

باب الإفلاس والانظار

فلس بم پیسہ جمع فلوس، افلاس از افعال ہمزہ سلب کیلئے ہے، لہذا اسکے معنی ہوئے پیسہ نہ رہنا، یا ہمزہ میر ورت کیلئے ہے یعنی اسکے پاس ٹاکے اور اثرفیوں کے بجائے صرف پیسے رہ جانا، انظار نظر سے ماخوذ ہے بم مہلت دینا، تاخیر کرنا، ڈھیل دینا، یہاں مراد مقروض دیوالیہ کو قرض خواہوں یا حکومت کی طرف سے مہلت دیکر طلب حق میں تاخیر کرنا۔ کما فی قولہ تعالیٰ وان کان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة (اشعد ۳/۴۴)

محمد بن سنان : عن ابي هريرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ايما رجل افلس فادرك رجل ماله بعينه فهو احق به من غيره، اگر کسی نے کوئی چیز بطور ادھار خریدی اور بیع کو اپنے قبضہ میں لے لیا اور بیع بعینہ مشتری کے پاس موجود بھی ہو پھر وہ مفلس (دیوالیہ) ہو گیا یا مر گیا اور دوسرے کوئی چیز اس کے پاس نہیں، لہذا بائع کا قرض اس پر ہے اور دوسرے قرض دار بھی ہیں تو اب اسکے بیع میں سب علی السواء حق دار ہیں؟ یا بائع زیادہ حقدار ہے اس میں اختلاف ہے۔

مذہب (۱) ائمہ ثلاثہ، احناف، داؤد و طاہری، عطاء اور اوزاعی کے نزدیک بائع اس مال کا زیادہ حقدار ہے (۲) ابو حنیفہ، صاحبین، زفر، حسن، یحییٰ، بخاری، ابن شبرمہ، کعب بن الجراح کے نزدیک وہ بائع اسوۃ للفرماں ہوگا تمام قرض خواہوں کو جتنا حصہ ملیگا بائع کو بھی اتنا ہی ملیگا اور بیع کو قرض کے حساب کے مطابق تقسیم کی جائیگی۔

دلیل ائمہ ثلاثہ وغیرہم : حدیث الباب ہے۔

دلائل ابو حنیفہ وغیرہ (۱) قولہ تعالیٰ وان کان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة اس طرح نصوص قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے یہ قاعدہ ثابت ہے کہ بیع پر قبضہ ہو جانے کے بعد بائع کا بیع سے کچھ بھی تعلق باقی نہیں رہتا اور وہ چیز مشتری کی ملک ہوتی ہے، بنا بریں تمام قرض دار اپنے اپنے حصص کے مطابق برابر حقدار ہوں گے (۲) عن علیؑ انه قال هو فيها أسوة للفرماء

ان وجد ما بعينه (طحاوی) (۳) عن عمر بن عبد العزيز قال اذا افلس المشتري

(ای البائع) والغرماء سواء (طحاوی، عینی) (۴) عن ابراهيم النخعي

الغرماء فیہ سواء (طحاوی) (۵) قواعد شرعیہ سے یہ بات ظاہر ہے کہ مشتری کے مفلس ہونے یا مر جانے کے بعد مشتری کے سارے مال میں سب قرض خواہ برابر ہیں، یقیناً مشتری کے قبضہ کے بعد یہ بیع بھی مشتری ہی کی ملک ہے لہذا اس بیع کا حکم بھی مشتری کی دوسرے اموال کا سا ہونا چاہئے کہ سب قرض خواہ برابر کے حقدار ہوں۔

جوابات: (۱) طحاوی وغیرہ نے کہا کہ حدیث الباب کا مصداق مال مضروب و عاریت، ودیعت، المعویض علی سوم الشراء ادا ما شبہ ذالک ہے اس پر تین قرائن ہیں

الف: اس حدیث میں مالہ میں مال کو اسکی طرف اضافت کی گئی جس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بائع اس مال کا مالک ہے حالانکہ بیع کر چکے بعد بائع بالا جماع بیع کا مالک نہیں رہتا بلکہ بیع کی قیمت کا حقدار ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں بیع و شراء کی صورت مذکور نہیں بلکہ یہ حکم غصب، عاریت و ودیعت یا رہن وغیرہ کے متعلق ہے۔

ب: یہ بات مسلم کے تبدیل ملک سے شرعاً تبدیل عین ہو جاتا ہے کما هو مفاد حدیث بریرۃ ہی لك صدقة ولنا هدیۃ اب بعیۃ فرمانے کا مطلب یہی ہے کہ حدیث الباب بیع کے متعلق نہیں ورنہ بعیۃ فرمانا صحیح نہوتا۔

ج: درج ذیل حدیث میں صراحۃ سرقہ کا ذکر ہے عن سمرۃ انه علیہ السلام قال من سرق له متاع او ضاع له متاع فوجد عند رجل بعیۃ فهو احق به (طبرانی، طحاوی) یہ حدیث، حدیث الباب جو مجمل ہے اسکی تفصیل ہے اور بعض طرق حدیث میں جو لفظ بیع آیا ہے وہ محفوظ نہیں ہے، بلکہ اس حدیث میں محفوظ وہ روایت ہے جس میں لفظ بیع مذکور نہیں جیسا کہ علامہ زاهد الکوثری کی تحقیق ہے کما فی التلک الطریفۃ حنفیہ کہتے ہیں کہ حدیث چونکہ قطع بیع کے ذکر سے خالی ہے لہذا ہم اسے حدیث سمرۃ بن جندب پر محمول کرینگے وہاں لفظ سرقہ کی صراحت ہے اس تطبیق سے یہ حدیث اجماعی اصول کے مطابق ہو جاتی ہے وہ یہ کہ مال بیع عقد تمام ہونے کے ساتھ ہی مشتری کی ملکیت میں چلا جاتا ہے اور قبضہ کے ساتھ ہی اسکی ضمانت میں داخل ہو جاتا ہے اس صورت میں مال بیع پر بائع کو مشتری کے دیگر غرماء کے مقابلہ

میں کوئی ترجیح حاصل نہ ہوگی حنفیہ کی اس تشریح کو مان لینے کے بعد نہ ”حدیث من ادرك ماله بعينه“ میں کسی تاویل کی حاجت ہے نہ مجاز پر حمل کرنے کی ضرورت اگر لفظ بیع کا ذکر روایت میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو حنفیہ کے نزدیک حدیث میں یہ تاویل کیجائے گی کہ بیع سے مراد ارادہ بیع ہے یعنی بیع کے ارادہ سے عقد تمام ہونے سے پہلے ہی مفلس مشتری نے اسے قبضہ کر لیا، اس تاویل سے حدیث اصول ثابتہ کے موافق بھی ہو جاتی ہے اور حدیث ”من ادرك ماله بعينه کو بھی مجاز کے بجائے حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہو جاتا ہے دونوں حدیث میں کوئی تعارض نہیں رہتا (راجع للتفصیل تکملة فتح الملهم ۴۹۳/۱-۵۰۱)

(۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے کہا کہ اس حدیث میں جو فہو احق بہ من غیرہ ہے یہ بیع کی صورت میں دیانت پر محمول ہے یعنی دینداری اور مروت کی بات یہ ہے کہ جب اس کا مال بعینہ تمہارے پاس ہے تو یہ اس کو دیدے (۳) بعض نے حدیث الباب کو اختیار شرط پر حمل کیا ہے، کہ جب کسی شخص نے بشرط اختیار کوئی چیز فروخت کی پھر مشتری مفلس ہو گیا تو بائع بیع کو فسخ کر کے اپنا مال بعینہ لے لے (۴) حدیث الباب میں اس بیع کا حکم بیان کیا گیا ہے جس پر خریداری سے پہلے تجربہ کیلئے قبضہ کر لیا گیا ہوگا (تعلیق ۳۴۰/۳ شرح نووی ۲/۷ اعراف الشذی ۳۹۷)

باب الشركة والوكالة

لغت میں شرکت کے معنی ہیں ملانا۔ اصطلاح شریعت میں شرکت کہتے ہیں دو آدمیوں کے درمیان ایک ایسا (مثلاً تجارتی) عقد و معاملہ ہونے کو جس میں وہ اصل اور نفع دونوں میں شریک ہو۔

اقسام شرکت: شرکت کی دو قسمیں ہیں ”شرکت ملک“ اور شرکت عقد۔ شرکت ملک کہتے ہیں دو آدمی یا کئی آدمی بذریعہ خرید یا ہبہ یا میراث کسی ایک چیز کے مالک ہوں، یا دو شخص مشترکہ طور پر کسی مباح چیز کو حاصل کریں، مثلاً دو آدمی ملکر شکار کریں اور وہ شکار دونوں کی مشترکہ ملک ہو (ج) یا دو آدمیوں کے ایک ہی جنس کا الگ الگ مال ایک دوسرے میں اس طرح خلط ملط ہو جائے کہ ان دونوں کے مال کا امتیاز نہ ہو سکے، مثلاً زید کا دودھ بکر کے دودھ میں

جائے (د) یا دونوں اپنے مال کو قصد ایک دوسرے کے مال میں ملا دیں، یہ سب شرکت ملک کی صورتیں ہیں، اسکا شرعی حکم یہ ہے کہ ہر شریک اپنے دوسرے شریک کے حصہ میں اجنبی آدمی کی طرح ہے اور ہر شریک اپنا حصہ اپنے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر اس شریک کے پاس یا کسی دوسرے شخص (یعنی ایک دوسرے کے مال کے آپس میں جلانے یا اپنے مال کو ایک دوسرے کے مال میں قصد املادینے کی صورت میں) کوئی بھی شریک اپنا حصہ کسی دوسرے شخص (یعنی غیر شریک) کے پاس اپنے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر نہیں بیچ سکتا !

شرکت عقد کا مطلب یہ ہے کہ شرکاء ایجاب و قبول کے ذریعہ اپنے اپنے حقوق و اموال کو متحد کر لیں، اسکی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک دوسرے سے یہ کہے کہ میں نے اپنے فلاں حقوق اور فلاں معاملات یعنی تجارت وغیرہ میں تمہیں شریک کیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا اس طرح ”شرکت عقد کارکن تو ایجاب و قبول ہے اور اسکے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ معاہدہ شرکت میں ایسی کوئی دفعہ مطلقاً شامل نہ ہو جو شرکت کے بنیادی اصولوں کو فوت کر دے، جیسے شرکاء میں سے کسی ایک کا منفعت میں سے کچھ حصہ کو اپنے لئے متعین و مخصوص کر لینا مثلاً کسی تجارت میں دو آدمی شریک ہوں اور ان میں سے کوئی ایک شریک یہ شرط عائد کرے کہ اس تجارت میں حاصل ہونیوالی منفعت میں سے پانچواں ہواری لیا کرونگا یہ شرط مشترک و متحد معاملات کی بالکل منافی ہے جو شرکت کے

قَرَّةُ الْعَيْنَيْنِ فِي حُلِّ مُفْلَقَاتِ الْمُوَلَّاتَيْنِ

مولا امام مالک کی تو شروعات بہت دیکھ گئی لیکن مولا امام محمد پر خان خاں کسی اہل علم نے تم اٹھایا اسلئے محترم مولانا رفیع احمد صاحب .. اَمَّا هَذِهِ حَالَةٌ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمَوْلَاتَيْنِ مَقَامُهُمَا فِي الْإِسْلَامِ وَالْأَخْلَاقِ مَسْتَقْتَبَرِيكٌ هُنَّ كَمَا أَنَّ مَوْلَا مُحَمَّدَ بْنَ عَمْرِو بْنِ نُفَيْرٍ تَكَارَشَتْ عَلَيْهِ كَالْمَجْمُوعِ تَبَارَكَا، ہر دونوں کی شرح علم ربز و علم خیر ہیں اور اہل علم و طلبہ کیلئے مفید تر، دعا ہے کہ نعت قبولیت کا شرف عطا فرما میں اور مصنف سلمہ کو علمی کا و شوق میدان میں مبارک کی حیثیت عطا ہو۔ وَمَا ذَاكَ عَلَى اللَّهِ بَعْنَ يَنْ - علامہ انور شاہ کشمیری مدظلہ شیخ الحدیث برادر العلوم وقف دیوبند،

ایک کرم مقام کے مہالہ سے مستفید ہوا، تحریر کو اپنے موضوع میں موزون اور مفید پایا، امید ہے کہ از شاء اللہ تعالیٰ یہ تالیف نہ صرف طلبہ حدیث بلکہ اساتذہ حدیث کیلئے بھی نہایت فائدہ مند اور عبرت

بیادای اصول و مقاصد کو فوت کر دیتی ہے، اسلئے معاہدہ شرکت میں ایسی کسی دفعہ کا شامل نہونا شرکت کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے،

پھر شرکت عقد کی چار قسمیں ہیں: (۱) شرکت مفادضہ (۲) شرکت عنان (۳) شرکت منائع والتقبل (۴) شرکت وجہ، اسکی تفصیلی بحث ”مظاہر حق“ وغیرہ میں ملاحظہ ہو ’وکالۃ‘ کے معنی ہیں اپنے حقوق و مال کے تصرف میں کسی دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا، وکالت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مؤکل تصرف کا مالک ہو اور جس شخص کو وکیل بنایا جا رہا ہو وہ معاملہ کو جانتا ہو ”و حکمہا مباشرة الوکیل مافوض الیہ“ پھر جس عقد کو وکیل منعقد کرتا ہے وہ دو قسم پر ہے، چنانچہ ہر وہ عقد جسکی مباشرت کے وقت وکیل اپنی طرف نسبت کر سکتا ہے اضافت الی المؤکل کی ضرورت نہیں ہوتی جیسا کہ بیع اور اجارہ ہے تو اس عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہونگے نہ کہ مؤکل کی طرف، اسلئے توکیل بالبیع میں تسلیم بیع و قبضہ وکیل کے ذمہ میں ہوگا، اور جتنے عقود میں وکیل اس عقد کی نسبت مؤکل کی طرف کرتا ہے، جیسا کہ نکاح اور خلع ہے ان عقود کے حقوق مؤکل کی طرف راجع ہونگے نہ کہ وکیل کی طرف۔ (کمانی الہدایہ... ج ۳ ص ۱۶۳)

بابُ الغصب والعاریۃ:

کسی کا مال چرائے بغیر ظلمائے لینا یا غیر کے مال پر ناجائز قبضہ کر لینا جیسے کوئی چیز کسی سے مانگ کر لائے پھر واپس نہ کرے یا امانت کا انکار کر دے اسکو غصب کہا جاتا ہے، لہذا غصب، چوری اور ڈکیتی میں فرق ہے۔

”عاریۃ“ یاء کی تخفیف و تشدید کے ساتھ مستعمل ہے بمعنی کسی کی چیز سے اسکی اجازت کے ساتھ بغیر معاوضہ نفع حاصل کرنا، جیسے کسی کا برتن کچھ دن کیلئے مانگ لینا پھر کام سے فارغ ہونے کے بعد واپس کر دینا، کہا گیا کہ عاریت عار بمعنی شرم سے ماخوذ ہے چونکہ اہل عرب اس معاملہ میں شرم محسوس کرتے تھے اس لئے اسے عاریت کہا گیا، ننگے کو بھی عاری اسی لئے کہتے ہیں کہ ننگارہنے میں شرم و عار ہوتی ہے،... (فتح الملت ص ۵۵، تلیق ص ۳۵۰، مرآۃ ص ۱۱۳)

حدیث: عن سعید بن زید قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من

أخذ شبراً من الأرض ظلماً فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين“.

توجہات: (۱) يطوق کے معنی یکلف کے ہیں یعنی غاصب کو ارض مغصوبہ اٹھانے کیلئے تکلیف دی جائیگی۔ (۲) بروز قیامت اس زمین کو محشر کی طرف نقل کرنے کی تکلیف دی جائیگی اور اس کی گردن میں وہ طوق کی مانند ہوگی۔ (۳) کہ اسکو زمین کے سات طبق کا طوق پہنایا جائیگا پھر اس زمین کے نیچے دھنسا دیا جائیگا، جیسے بخاری میں ہے۔ ”عن سالم عن ابیہ انه عليه السلام قال من اخذ من الارض شيئاً بغیر حق خسف به يوم القيامة الى سبع ارضين“ لہذا حدیث طوق اور حدیث خسف ہم کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہتا۔ (۴) او یختلف العذاب شدة وضعفا باختلاف الاشخاص من الظالم والمظلوم۔ (تلقین ج ۳، ص ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵)

حدیث: عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحلبن أحد ماشية امرئ بغیر اذنه“..... کسی شخص کا مال بغیر اجازت اس کے گھر سے لینا بالاتفاق حرام ہے، ہاں کسی کے جانور کا دودھ مالک کی اجازت لئے بغیر لینا حرام ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) محمدؐ اور اہل بیتؑ وغیرہ کے نزدیک بغیر اجازت دودھ دوہنے کی اجازت ہے (۲) جمہور ائمہ و فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہاں منحصر (سخت بھوک) کی حالت میں اجازت ہے دلائل محمدؐ و اہل بیتؑ: (۱) حدیث ہجرت میں ہے کہ صدیق اکبرؓ نے بحالت سفر ایک قریش کے غلام سے اسکی بھری کا دودھ دوہا اور حضورؐ کو پلایا حالانکہ بھری کا مالک وہاں موجود نہ تھا، (۲) حدیث سمرہؓ، انه عليه السلام قال اذا اتى احدكم على ماشية فان كان فيها صاحبها فليستأذنه وان لم يكن فيها فليصوت ثلاثاً فان اجاب احد فليستأذنه وان لم يجب احد فليحتلب وليشرب ولا يحمل (ابوداؤد، ترمذی) (۳) عن ابی سعیدؓ مرفوعاً اذا اتيت على راع فناده ثلاثاً فان اجابك فليستأذنه والا فاشرب من غير ان تفسد، (ابن ماجہ، طحاوی) دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی حرہ عن عمہ انه عليه السلام

قال ألا تظلموا الا لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه (بخاری، دار قطنی)

جوابات: حدیث ہجرت کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ (۱) مالک کی طرف سے غلام کو

مہمانداری کی اجازت تھی، (۲) اور احادیث سرہ ولو سعیدہ کو حالت مخمضہ (سخت ہوسکتا) پر حمل کیا جائیگا، (۳) طہاویؒ نے فرمایا کہ احادیث عدم اذن اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ زکوٰۃ کی فرضیت نازل نہیں ہوئی تھی، نیز ایک دوسرے کی مہمانداری کرنا واجب تھی، وجوب ضیافت کا حکم نسخ ہونے کے بعد بغیر اذن دودھ دوہنے کا حکم منسوخ ہو گیا، (۴) احادیث عدم اذن زمانہ مصطفوی سے متعلق ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ میں ایثار اور ہمدردی بہت زیادہ تھی اور احادیث نئی اس دور کے ساتھ متعلق ہے جہاں بغل و ترک مواسات وغیرہ بد اخلاقیات پھیلی ہوئی ہوں۔

فی حدیث انسؓ عند بعض نساءہ:

سوال: بعض نساء سے مراد کون ہے؟

جواب: حضرت عائشہؓ ہیں کیونکہ دوسری روایت میں آپ کا نام مصرح ہے۔

سوال: حضرت انسؓ نے ان کا نام کیوں نہیں ذکر کیا؟

جوابات: (۱) شاید ان کا نام بھول گیا ہو گا (۲) یا احتراماً ان کا نام ظاہر نہ فرمایا ہو گا۔

سوال: اس حدیث کو باب الغصب والعاریۃ کے ساتھ کیا مناسبت ہے؟

جواب: قاضی عیاضؒ نے کہا اطلاق مال الغیر بسبب العدوان، انواع غصب میں سے

ہے یہاں خادم کے ہاتھ پر مارنے اور پیالہ ٹوٹ جانے کی بنا پر ضمان دینا پڑا لہذا یہ بھی ایک قسم کا غصب ہوا۔

سوال: صفحہ ذوات الامثال میں سے نہیں بلکہ عدویات سے ہے لہذا مضمون بالقیمہ

ہونا چاہئے تھا حالانکہ حضورؐ نے ضمان میں دوسرے ایک صفحہ کیسے دیا؟

جوابات: (۱) کوور مصطفوی میں صفحات متقارب تھے جس طرح دور حاضر میں

مقارب ہیں تو صفحہ اگرچہ عدویات سے ہے لیکن عدویات متقاربہ سے ہے اور عدویات

مقاربہ ضمانت کے بارے میں ذوات الامثال کے حکم میں داخل ہے گویا وہ ذوات الامثال

میں سے تھے لہذا یہ دینا جائز ہوا (۲) صفحہ کا دینا مروءۃ تھانہ کہ ضمانت کیونکہ دونوں کا مالک

تو دراصل آنحضرتؐ ہی ہیں۔ (بذل الجہود ج ۴ ص ۳۰۴ وغیرہ)

فی حدیث عمران بن حصینؓ لاجلب ولاجنب:

اسکی تفصیلی بحث ایضاح المعکوۃ ج ۳ ص ۲۵۴ اور کتاب الزکوۃ ج ۲ ص ۶۲۲ میں ملاحظہ ہو، اور نکاح شغار کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المعکوۃ ج ۳ ص ۵۳ میں ملاحظہ ہو،
عن السائب بن یزید عن ایہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یاخذ احدکم عصا خیه... الخ آنحضرتؐ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کی لاٹھی ہنسی مذاق میں اس مقصد سے نہ لے کہ وہ اسے رکھ لے گا، بلکہ جو شخص اپنے کسی بھائی سے لاٹھی لے تو اسے واپس کر دینا چاہئے۔ ”عصا“ وہ معمولی لاٹھی کو کہلاتی ہے جو بڑھوں کے ہاتھوں میں رہتی ہے، کبھی جانور ہانکنے کے آلہ کو بھی عصا کہتے ہیں، یہاں دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں، اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ کسی کی معمولی چیز بھی دانستہ یا نادانستہ طور پر مت لو، اگر نادانستہ لے چکے ہو تو معلوم ہونے پر فوراً واپس کر دو کیونکہ معمولی چیز میں بھی چھپانے یا چرانے کا مذاق نا جائز ہے۔

حدیث: عن حرام بن سعد... ان ناقلہ للبراء بن عازب دخلت حائطا فافسدت.... الخ، جانوروں کے کسی چیز کا نقصان اور ضائع کر دینے کے متعلق بحث باب مالا یضمن من الحنایات کے تحت ایضاح المعکوۃ ج ۳ ص ۲۵۹ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن امیة بن صفوان عن ایہ..... بل عاریة مضمونة، ”عاریت“ تلف ہو جانے پر ضمان ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمد مالک وغیرہم کے نزدیک شی مستعار خود خود ہلاک ہو یا مسخیر کے عمل سے ہلاک ہو، دونوں صورتوں میں ضمان واجب ہے۔ البتہ امام مالک ذرا فرق کرتے ہیں کہ اگر شی مستعار کا خود خود ہلاک ہو یا ظاہر ہو مثلاً جانور وغیرہ کا مر جانا تو اس میں ضمان نہیں۔ (۲) ابو حنیفہؒ، محمدؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ، ابو امامؒ، حنفیؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک اگر شی مستعار خود خود ہلاک ہو جائے تو ضمان واجب نہیں، اگر مسخیر ہلاک کر دے تو ضمان ہے۔

دلائل احمدیہ و غیرہم: حدیث الباب، اس میں عاریت پر مطلقاً ضمان کا حکم

دیا گیا جس میں ہلاک اور استہلاک کے مابین کوئی فرق نہیں بتایا۔

دلائل احناف: عن صفوان بن یعلی عن ابیہ قال قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعاریۃ مضمونۃ او عاریۃ مؤدّۃ. (بودو) آپؐ نے عاریۃ مؤدّۃ فرما کے عاریۃ مضمونہ کی نفی فرمائی، مؤدّۃ ادا سے ماخوذ ہے، ادا کے معنی ہیں کسی چیز کو بعینہ دینا اور اس کے بالمقابل قضا ہے جسکے معنی ہیں کسی چیز کے مثل کو دینا، لہذا عاریۃ مؤدّۃ فرما کر اسکی طرف اشارہ کیا کہ اگر شئی مستعار بعینہ موجود ہو تو وہ عاریت دینے والے کو دیدیا جائے، اگر ہلاک ہو جائے تو اسکا ضمان نہیں، کیونکہ اگر اسکا ضمان ادا کیا جائے تو یہ اداء عاریہ نہیں بلکہ قضاء عاریہ ہے، حالانکہ حدیث مذکور میں عاریۃ مؤدّۃ فرمایا، عاریت مقضیہ نہیں فرمایا۔

(۲) عن عمرو بن شعیب قال العاریۃ ودیعة لا ضمان علیہا الا ان يتعدی (مصنف عبد الرزاق) یہ دونوں احادیث تائید مسلک احناف میں نص ہے۔

(۳) احناف کے نزدیک عاریت ایک طرح کی امانت ہے لہذا ا تلف ہو جانے سے اس پر ضمان واجب نہ ہونا چاہئے۔

جوابات: (۱) مذکورہ احادیث کے قرینے سے مضمونہ کے معنی مؤدّۃ اور مردودۃ کے ہیں۔ (۲) آنحضرتؐ نے صفوان کی تسلی خاطر کیلئے لفظ ضمان بولا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ضرور واپس کرینگے جیسا کہ شئی کا ضمان ضروری طور پر دیا جاتا ہے کیونکہ صفوان اسوقت تک مشرک تھے اور ان کو غصب کا اندیشہ تھا۔

(۳) یا یہ مطلب ہے کہ اگر بحالت جہاد یہ زرہ (جو صفوان سے عاریت لی گئی) خراب ہو گئی تو ضمان دیا جائیگا، یہاں تلف کر دینے کی صورت میں عاریت کے ضمان دینے کا مسئلہ بتانا مقصد ہے۔

بَابُ الشَّفْعَةِ

”شفعة“ شفع سے ماخوذ ہے بمعنی ملانا، شرعاً شفہہ کہتے ہیں اس شرکت کو جسکی وجہ سے کسی شریک کو اپنے شریک کے فروخت ہونے والی زمین یا فروخت ہونے والے مکان کو خریدنے کا ایک مخصوص حق حاصل ہوتا ہے، بعض نے کہا ”تملك البقعة بمقام علی المشتري بالشرکۃ والجوار“۔

جس شخص کو یہ حق حاصل ہوتا ہے اسے شفعہ کہتے ہیں، اور اس حق کا نام شفعہ ہے، معنی لغوی اور اصطلاحی کے مابین پوری مناسبت ہے چنانچہ شفعہ کے اندر شفعہ مبیع کو اپنی زمین کے ساتھ ملاتا ہے۔

حدیث: عن جابر قال قضی النبی بالشفعة ما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة۔

اسباب شفعہ کیا کیا ہیں اس میں اختلاف ہے :

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، احناف، ابو ثور، وغیرہم کے نزدیک صرف شرکت فی نفس المبیع میں حق شفعہ ثابت ہے۔ اور شرکت فی حق المبیع، مثلاً شفعہ غلب، راستہ یا دروازہ میں شریک ہو، اور جار ملاصق کیلئے حق شفعہ ثابت نہیں۔

(۲) ابو حنیفہ، صاحبین، ثوری، حسن بصری، بخاری، قتادہ، حماد وغیرہم کے نزدیک زمین کے اندر حق شفعہ ان تینوں کیلئے علی الترتیب ثابت ہوتا ہے۔ اولاً جس کے ساتھ زمین تقسیم نہیں ہوئی، اور ثانیاً اس شریک کیلئے ہے جس کے ساتھ تقسیم ہو گئی لیکن حق طریق و شرب باقی ہے، اور ثالثاً جار ملاصق کیلئے بھی حق شفعہ ثابت ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ :

(۱) حدیث الباب یعنی جب حدود مقرر ہو جائیں اور راستے پھیر دیئے جائیں تو شرکت باقی نہیں رہتی اس سے معلوم ہوا کہ حق شفعہ شرکت کی بنا پر ہے، جوار کی بنا پر نہیں۔ لہذا جار کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔

(۲) فی قول عثمانؓ ”قال اذا وقعت الحدود فی الارض فلا شفعة“ دونوں حدیث میں فلا شفعة نکرہ تحت الطعی واقع ہے، جو عموم کا فائدہ دیتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ شرکت کے ماسوا کوئی شفعہ نہیں۔

دلائل احناف :

(۱) عن ابی رافعؓ انه قال الجار احق بسقبہ۔ (بخاری، مشکوٰۃ ۵۶۱/۵ ص) ”سقب“ بفتح ال سین والقاف بمعنی قرب یعنی پڑوسی، اپنے پڑوسی ہونے کی وجہ سے شفعہ کا حقدار

ہے، حضرت عمر بن شریفؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ سے سوال کیا گیا سقب کیا چیز ہے؟ تو فرمایا سقبہ شفعہ، جب خود آنحضرتؐ نے سقب کی تفسیر شفعہ سے کر دی تو اس میں کسی اور تاویل کی گنجائش نہیں، اس لئے امام بخاریؒ وغیرہ بھی یہ حدیث باب الشفعہ میں لائے، لہذا یہ احناف کی قوی دلیل ہے کہ جارج کو حق شفعہ ضرور ملتا ہے۔

(۲) عن سمرة بن جندب عن النبي قال جاز الدار احق بالدار (ابوداؤد)

(۳) عن جابر مرفوعاً لجاز احق بشفعه جاره (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ۱/۲۵۷ ص)

جوابات:

حدیث الباب میں الم یقسم تک آنحضرتؐ کا فرمان ہے فاذا وقعت الحدود سے آخر تک حضرت جابرؓ کا قول ہے، کما قال ابو حاتمؒ، لہذا احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں یہ قابل احتجاج نہیں، (۲) اگر اسکو حضور ﷺ کا فرمان کہا جائے تو احادیث مذکورہ کے قرینے سے اسکا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شرکت والا شفعہ نہیں جو جوار والا شفعہ ہے، ای فلا شفعۃ للشركة ولكن من حيث الجوار له حق شفعۃ (۳) قول عثمانؓ میں بھی مطلق شفعہ کی نفی نہیں بلکہ شفعہ شرکت کی نفی ہے، (۴) ان کے دلائل سے جوار کیلئے حق شفعہ کی نفی اشارہ معلوم ہوتی ہے اور دلائل احناف اثبات حق شفعہ للجوار میں عبارت النص ہے، لہذا حسب ضابطہ دلائل احناف کی ترجیح ہوگی (۵) دلائل احناف مثبت زیادت ہیں (۶) اور سند صحیح اور کما کثیر ہیں، لہذا مذہب احناف رائج ہوگا۔

حدیث: عن عثمان بن عفان قال اذا وقعت الحدود ففى الارض فلا شفعۃ

فيها ولا شفعۃ فى بئر ولا فحل النخل۔

تشریح: ”قوله ولا فحل النخل“ یعنی زکھجور کے درخت میں شفعہ

نہیں مثلاً چند لوگوں کو کھجور کے درخت مشترک طور پر وراثت میں حاصل ہوئے جنہیں انہوں نے آپس میں تقسیم کر لی لیکن ان میں ایک زرد درخت بھی تھا جس کے پھول لے کر سب ہی لوگ اپنے اپنے کھجور کے درختوں پر ڈالتے تھے یعنی تلایر نخل کرتے تھے۔ اب ان ہی میں کا ایک شخص اپنے حصہ کے کھجور کے درخت کے ساتھ اس زرد درخت سے اپنا حق بھی

فروخت کرے تو شفع کو تائیر نخل کے حق میں شفعہ کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ کوئی زمین نہیں۔

مسئلہ خلائیہ، مذاہب :

(۱) جمہور علماء کے نزدیک شفعہ صرف عقار، مکانات، باغات وغیرہ میں ہوتا ہے منقولات میں شفعہ نہیں۔

(۲) بعض علماء کے نزدیک ہر چیز میں شفعہ کا حق ہے خواہ اشیاء منقولہ ہو یا غیر منقولہ۔

دلائل جمہور : (۱) حدیث الباب (۲) عن جابر قال انه عليه السلام قضی بالشفعة فی کل شرکة لم تقسم ربعة او حائط یہاں صرف زمین اور دیوار میں شفعہ کا ذکر ہے۔

دلیل بعض علماء : عن ابن عباس قال قال النبی الشفعة فی کل شیء۔ (ترمذی)

جوابات : (۱) حدیث ابن عباس کو ائمہ الجرح والتعديل نے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے۔ (۲) یا کل شیء سے مراد عقار اور زمین ہے۔

باب المساقاة والمزارعة:

”مساقاة“ سقی سے ماخوذ ہے بمعنی بایک دیگر پانی پلانا، شریعت میں مساقاة کہا جاتا ہے کہ اپنے باغات مثلاً خرما یا انگور وغیرہ کے درختوں کو پانی وغیرہ دیکر اصلاح اور خدمت کیلئے دوسرے آدمی کو اس شرط پر دینا کہ اس سے جو کچھ پھل حاصل ہوگا اس کا ایک حصہ معلوم مثلاً نصف یا ربع مالک باغ کو ملے گا۔ اور ”مزارعة“ زرع بمعنی کھیتی سے ماخوذ ہے، شریعت میں مزارعت کہا جاتا ہے، اپنی زمین دوسرے کو اس شرط پر دینا کہ اس سے جو کچھ غلہ حاصل ہوگا اس کا نصف یا ربع مثلاً مالک کو ملے گا۔ الغرض مساقات کا تعلق درختوں سے ہے، اور مزارعت کا تعلق زمین سے ہے۔

اقسام مزارعت مع احکام:

کراء ارض کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) زمیندار اور مزارع کے مابین یوں عقد ہوتا ہے کہ کاشتکار زمیندار کو مثلاً پانچ ہزار نقد یا کے یا متعین مقدار غلہ دیگا، اور وہ غلہ اس زمین کا پیداوار

ہونا متر و نہ ہو، وہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔ (انوار محمود ۳۰۷ ص) (۲) مالک زمین مزارع سے یوں معاہدہ کرے کہ فلاں زمین کی پیداوار مالک کی ہوگی، اور فلاں بقیہ زمین کی پیداوار کاشتکار کی، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ (۳) زمیندار اور کاشتکار کے درمیان یہ طئی ہوا کہ زمین کی پیداوار کا ثلث، نصف، یا ربع، کاشتکار یا مالک کا ہوگا، اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مذہب:

(۱) محمدؐ، ابو یوسفؒ، ثورثیؒ، اوزاعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، اور ابن المسیبؒ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ معاذؒ، ابن عمرؒ، اور ابن مسعودؒ کا رجحان بھی اسکی طرف ہوتا منقول ہے۔ (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور علماء حجاز میں کے نزدیک یہ جائز نہیں، یہ بات ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

دلائل محمدؐ، ابو یوسفؒ، احمدؒ وغیرہم: (۱) حدیث ابن عمرؓ ان النبی ﷺ عامل اہل خیبر علی نصف ما یخرج من ثمر او زرع۔ (تفق علیہ) (۲) عن ابی جعفر قال ما بالمدينة اهل بیت الاو یزرعون علی الثلث والرابع۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث جابرؓ انہ نہی عن المخابرة وہی المزارعة (مسلم) (۲) عن ابن عمرؓ قال کنا نخابر حتی زعم رافع بن خدیج ان النبی ﷺ نہی عنہ فترکناہ (مسلم) (۳) عن زید بن ثابتؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ عن المخابرة، قلت وما المخابرة قال ان تأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع (ابودود)۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلاثہ، صاحبین وغیرہ کے دلائل کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ اہل خیبر کے ساتھ جو معاملہ تھا وہ مزارعت اور مساقات نہیں تھی بلکہ یہ خراج مقاسمہ تھا، اسکی تشریح یہ ہے، کہ حکومت اسلامیہ سائق مالکان زمین یعنی کفار کو اپنی اپنی زمین پر بحال رکھ کر اس پر دو طرح کا خراج متعین کرتی ہے ایک خراج موظف یعنی متعین مقدار دینا و درہم مقرر کر دینا، دوسرا خراج مقاسمہ، یعنی پیداوار کے تناسب سے مثلاً (نصف، ثلث، ربع، خمس) کا فر رعیت اور حکومت کے مابین تقسیم ہونا، چونکہ یہ زمین شخصی ملک نہیں بلکہ ارض خراجی ہے اس لئے اسے مزارع نہیں کہا جائیگا۔

(۲) ابو جہر رازیؒ فرماتے ہیں اہل خیبر کے ساتھ وہ معاہدہ بطور جزیہ کے تھا، جس

پر دلیل یہ ہے کہ حضورؐ، ابو بکرؓ، اور عمرؓ نے آیت جزیہ نازل ہونے کے باوجود اہل خیبر سے جزیہ نہیں لیا بلکہ اسی معاہدہ پر عمل ہوتا رہا اگر یہ عقد مزارعت ہو تا تو جزیہ ضرور علیحدہ لیا جاتا مگر ہوا نظر۔

قول مفتی بہ: متاخرین احناف مثلاً صاحب ہدایہ وغیرہ نے لوگوں کی حاجات اور تعامل امت کو دیکھ کر صاحبین وغیرہ کے قول پر فتویٰ دیا اور دلائل ائمہ ثلاثہ کے متعدد جوابات دیئے ہیں۔ (۱) وہ احادیث مبی تنزیہی اور شفقت پر محمول ہے (۲) یہ مبی مطلقاً مزارعت کے بارے میں نہیں بلکہ اس عقد کے متعلق ہے جہاں زمیندار اچھی زمین کی پیداوار کو اپنے لئے مخصوص کر دے اور ما بقیہ زمین کی پیداوار کو کاشتکار کیلئے چھوڑ دے اور یہ صورت بالا جماع ناجائز ہے کما مرآۃ، اس پر قرینہ رافع بن خدیجؓ سے مروی یہ کلمات ہیں، هذه القطعة لی وهذه لک، (خاری)

وجہ ترجیح مذہب صاحبین وغیرہ: (۱) تعامل امت، (۲) صحابہ کرامؓ سے ایسا عقد مزارعت کا ثبوت پایا جاتا، (۳) اکثر تابعینؓ جواز مزارعت کے قائل ہونا، (۴) نیز اس میں انسان کیلئے یسر ہے، (۵) عقد مضارعت کا جواز عقد مزارعت کے جواز کی قوی ترین دلیل ہے، اور کتب حنفیہ، حادی، قدسی وغیرہ میں امام ابو حنیفہؒ سے صرف کراہت کا قول منقول ہے، لہذا ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین زیادہ اختلاف نہیں رہا۔ (یعنی ۵/۲۳ ص، ہدایہ ۴/۲۸ ص، ہذل المجہود ۳/۲۵ ص، انوار المحمود ۲/۳۰ ص، تعلیق ۳/۳۶۲ ص، عرف الغدی ۷/۴۴ ص)

الفصل الثانی: عن رافع بن خدیجؓ قوله من زرع فی ارض قوم بغیر اذنہم فلیس له من الزرع شیء وله نفقة۔ نفقة سے مراد تخم کی قیمت اور اسکی محنت کا کرایہ ہے، اگر ایک شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اجازت کاشت کر لے تو اسکی پیداوار کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک پیداوار زمیندار کی ہے، اور بیج والے کیلئے صرف بیج اور حق خدمت دلوایا جائیگا، (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پیداوار بیج والے کی ہے اور زمیندار کو کرایہ ملے گا، ہاں اس کاشت سے اگر زمین میں نقص آیا تو نقصان کا بدلہ دلایا جائیگا۔

دلیل حتمیہ: حدیث الباب ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) روایت مجاہدؒ، کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں چار اشخاص نے اس طور پر شرکت کی کہ ایک کا بیج دوسرے کی محنت تیسرے کی زمین اور چوتھے کے ہل ہوں گے، ان کے بارے میں حضور ﷺ نے فیصلہ اس طرح دیا۔ فجعل الزرع لصاحب البذر وجعل العمل اجر معلوما، وجعل لصاحب الفدان درہمانی کل یوم والغی الارض فی ذالک (طہدی ج ۲ ص ۲۶۳) قولہ ”والغی الارض“ یعنی مالک زمین کو پیداوار سے کچھ نہیں دیا، ہاں بقول بعض کرایہ دینا ناقصان کا ضمان دینا یہ دوسری احادیث سے ثابت ہے۔

(۲) پیداوار تو تخم کا نتیجہ ہے زمین تو صرف اس کا ظرف ہے، چنانچہ قول باری تعالیٰ ”فأتوحرثکم“ سے اشارۃً سمجھا جاتا ہے کہ بیج والے پیداوار کا مالک ہو، کیونکہ عورت بمنزلہ کھیت ہے اور بیج ڈالنے والا فلاں مرد ہے، اور لڑکا منسوب ہوتا ہے مرد یعنی بیج ڈالنے والے کی طرف، ہاں زمیندار کو اتنے عرصہ کا کرایہ ارض دیا جائے۔

(۳) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں اگرچہ پیداوار اسکے بیج کی بڑھوتری ہے مگر یہ بیج کی بڑھوتری زمین کے ذریعہ پیدا ہوئی ہے جو دوسرے کی ملک ہے لہذا مالک زمین کو کرایہ دینا ضروری ہوگا۔

جوابات: (۱) یہ حکم مصلیٰ بطور سزا کے تھا کیونکہ اس نے زمین غصب کی تھی حدیث مذکور اس کا قرینہ ہے۔ (۲) علامہ خطابؒ فرماتے ہیں حدیث رافع بن خدیج لایثبت عند اہل العلم۔ (معالم السنن)۔ (۳) امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کی تضعیف کی چنانچہ اس میں شریک راوی منفرد اور ضعیف ہے۔

باب الإجارة:

اجارہ کا لغوی معنی، کسی چیز کو کرایہ پر دینا، اور اصطلاح شریعت میں اجارہ کہتے ہیں اپنی کسی چیز کی منفعت کا کسی کو بالعوض مالک بنا دینا، فقہی طور پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اجارہ میں چونکہ منفعت معدوم ہوتی ہے اسلئے اجارہ جائز نہ ہو، لیکن شریعت نے لوگوں کی احتیاج و ضرورت کے پیش نظر اسکو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ اجارہ احادیث و آثار سے ثابت ہے۔

کماروی عن عبد الله بن مغفل انه نهى عن المزارعة وامر بالمواجرة وقال لا بأس بها (مسلم) وعن ابن عمر انه قال اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه (لن ماجه، ہر ایہ

ج ۳ / ص ۲۷۷، الاصح ج ۳ / ص ۶۷)

فی حدیث ابن عباسؓ ”احتجم فاعطی الحجام اجرہ“

اختلاف مذاہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک اجر الحجام مکروہ ہے یہ حضرت عثمانؓ، ابوہریرہؓ، حسنؓ، نفعیؓ سے بھی منقول ہے۔ (۲) جمہور امت وائمہ کے نزدیک اجر الحجام جائز ہے کما فی الہدایہ یجوز اخذ اجرۃ الحمام والحمام۔

دلائل احمد: (۱) حدیث رافع بن خدیجؓ انه قال کسب الحجام خبیث (بودود)

(۲) وفی روایۃ انه قال من السحت کسب الحجام۔ (بودود)

دلائل جمہور: (۱) حدیث ابن عباسؓ ان النبی ﷺ احتجم فاعطی الحجام اجرہ

(تفق علیہ) (۲) حدیث ابن عباسؓ قال احتجم النبی ﷺ واعطی الحجام اجرہ ولو علمہ

خبیثا لم یعطہ (متفق علیہ)

جوابات: (۱) احمدؒ کی حدیث میں خبیث بمعنی خسیں ہے کما فی

قولہ تعالیٰ ولا تیمموا الخبیث، (۲) طحاویؒ نے کہا کہ وہ احادیث منسوخ ہیں (یعنی، انوار المحمود ج ۲ / ص ۳۱۳)۔

فی حدیث ابن عباسؓ مروا باماء فیہم لدیغ، قیہ اور تعویذ کے لگانے کے متعلق بحث ایضاً المعکوۃ ج ۳ / ص ۴۴۹ کتاب الطب والرقیٰ کی بحث ملاحظہ ہو۔

باب احياء الموات والشرب:

موات بمعنی ویرانہ جگہ، موات اس زمین کو کہتے ہیں جو پانی کے منقطع ہونے یا کثرت پانی کے نیچے رہنے یا آبادی سے بہت دور ہونے کی وجہ سے ناقابل انتفاع ہو، یہ عامر بمعنی آباد زمین کا ضد ہے ”احیاء موات“ سے مراد غیر آباد زمین کو آباد کرنا ہے۔ اسکی صورت یہ ہے کہ یا تو اس زمین میں مکان بنایا جائے، یا اس میں درخت لگایا جائے، یا زراعت کی

جائے، یا اسے سیراب کیا جائے، یا اس میں ہل چلایا جائے، ”شراب“ بکھرا شبنم بمعنی پانی کا حصہ، گھاٹ، پینے کا وقت، اصطلاح شرع میں پانی سے فائدہ اٹھانے کا وہ حق جو پینے، اپنی کھیتی اور باغ کو سیراب کرنے اور جانوروں کو پلانے کیلئے ہر انسان کو حاصل ہوتا ہے چنانچہ پانی جب تک اپنے معدن، دریا، اور تالاب وغیرہ میں ہو اس وقت تک اس پر کسی کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی ہے اس سے بلا تخصیص ہر انسان کو فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے جس سے منع کرنا اور روکنا کسی کیلئے جائز نہیں۔

حدیث: عن عائشة عن النبی ﷺ قال من عمرأرضالیست لاحد فهو احق۔ موات زمین کو آباد کر بیچے متعلق اگر سلطان یہ اعلان کر دے کہ جو یہ زمین آباد کرے وہ اسی کی ہے تب تو آباد کر نیوالا اسکا بالاتفاق مالک ہوگا، اور اگر اعلان نہ کرے تو اس میں اختلاف ہے۔
ماہب: (۱) شافعی، ابو یوسف، محمدؒ بلکہ جمہور کے نزدیک موات کو جس نے آباد کیا وہ اسکا مالک ہو جائیگا اذن الامام کی شرط نہیں، (۲) ابو حنیفہ، نفعی، مالک (فی روایت) مکحول وغیرہ کے نزدیک وہ بغیر اذن الامام مالک نہیں ہو سکتا۔
دلیل شافعی وغیرہ: حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہ وغیرہ: (۱) عن ابن عباسؓ مرفوعاً لا حمی الا لله ورسوله، (بخاری، مشکوٰۃ ج ۲ ص ۲۵۹) ”حمی“ وہ زمین جو حفاظت کی جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ چراگاہیں بنانے کا حق صرف اللہ و رسول ہی کو ہے، دوسرے کو نہیں، لہذا اسکا حقدار ائمۃ المسلمین ہونا چاہیے، جو رسول کے نائبین ہیں۔ (۲) عن محمد قال قال عمر لنارقاب الارض (طحاوی) (۳) انه عليه وسلم قال ليس للمراألا الارضین ما طابت به نفس امامہ، (طبرانی) (۴) وہ زمین پوری جماعت مسلمین کا حق ہے لہذا کسی ایک فرد کو بغیر اجازت سلطان تصرف کا حق نہیں ہو سکتا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب مطلق ہے لہذا یہ مقید پر محمول ہوگی۔ (۲) الحدیث الباب میں کسی خاص قوم کو اجازت دی گئی تھی اس سے حکم کلی ثابت نہیں ہو سکتا۔ حدیث الباب محتمل التاویل ہے بخلاف احادیث احناف کے لہذا مذہب احناف

ہوگی۔ (حدایہ ج ۳ ص ۲۶۲، ج ۵ ص ۷۳۳ وغیرہ)

فی حدیث ابن عباسؓ المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار:

اس حدیث میں خدا کی ان تینوں نعمتوں کا ذکر ہے جو کائنات کے ہر فرد کیلئے مباح الاستعمال ہے، یہاں جس پانی کے اندر سب کی شرکت ہوتی گئی یہ وہ پانی ہے جو نہ کسی کی محنت سے حاصل ہوا ہو، نہ کسی کے برتن یا مٹکے میں بھرا ہوا ہو چنانچہ پانی کی متعدد اقسام ہیں، اول، ماء البحار میں تمام لوگ شریک ہیں چاہے مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ اس سے فائدہ اٹھانا چاند، سورج اور ہوا سے فائدہ اٹھانے کی طرح ہے اسی طرح ماء الامنار، مثلاً جیحون، یحون، دجلہ، فرات، کرنا فلی، قذافہ، جمناء، سینا لکھا وغیرہ یہ سب ماء البعار کے حکم میں داخل ہیں یعنی سقی الاراضی اور نہریں کھود کر پانی لیجانا بھی جائز ہے۔ دوم، مملوکہ کنواں، ٹوب دیل، اور حوض وغیرہ کاپانی وہاں بھی عام لوگوں کیلئے حق ثابت ہے۔ یعنی بنی آدم کا پانی پینا، جانوروں کو پلانے کا حق ثابت ہو گا لیکن سقی الاراضی وغیرہ جائز نہ ہو گا، ہاں اگر انکے قریب کوئی غیر مملوک پانی ہو تو پینے والوں کو دخول فی ملک سے روک سکتا ہے، اگر کوئی پانی نہ ہو تو انکو استعمال کیلئے اجازت دینا ضروری ہو گا بھر طیکہ مالک کا کوئی نقصان نہ ہو۔ ”سوم“ برتن یا مٹکے میں بھرا ہوا پانی، اسکا حکم یہ ہے کہ اس میں استفادہ کا کسی کا حق نہیں الا باجازۃ المالك بھر طیکہ مالک کا کوئی نقصان نہ ہو، اسی طرح گھاس سے وہ گھاس مراد ہے جو غیر مملوک زمین میں اگی ہو اس میں بھی تمام لوگ شریک ہیں، باقی مملوک زمین کی گھاس اگر وہ قدرتی پانی سے اگا ہو تو اس میں بھی تمام لوگ شریک ہیں (انوار المحمود ج ۲ ص ۳۳۳) ایسے ہی وہ گھاس جو کاٹ کر رکھ لی اس میں دوسرے کسی کا حق نہیں، اس طرح جو آگ میدان میں جلائی گئی ہو اس میں سب لوگ شریک ہیں اب اگر اس سے کوئی روشنی یا گرمی حاصل کرنا چاہے، یا اس سے چراغ جلاتا چاہے تو نہیں روک سکتا ہے، ہاں اگر کوئی شخص اس آگ میں سے جلتی ہوئی لکڑی یا انگارہ لینا چاہے تو اسکو روکنا جائز ہے، کیونکہ اس سے آگ میں کمی آجائیگی یا وہ مجھ جائیگی جو آگ والے کا کھلا ہوا نقصان ہے

(حدایہ ج ۳ ص ۲۶۸، الصلح ج ۲ ص ۷۳۳)

باب العطایا:

’عطایا‘ عطیہ کی جمع ہے بمعنی بخشش، یعنی کسی چیز کی ملکیت اور اسکے حق تصرف

کو کسی دوسرے کی طرف منتقل کر دینا، یا کسی کو اپنی کوئی چیز بلا کسی عوض کے دیدینا۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ عطایا سے مراد امراء و سلاطین اور سربراہان مملکت کی بخششیں اور انکے انعامات ہیں، امام غزالیؒ مہاج العابدین میں لکھا ہے کہ امراء و سلاطین کی بخششوں اور سرکاری انعامات کو قبول کرنے کے سلسلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) بعض علماء تو یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ بخشش و انعام کسی ایسے مال کی صورت میں ہو جسکے حرام ہونیکا یقین نہ ہو تو اسے قبول کر لینا درست ہے (۲) اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ جب تک اس مال کے حلال ہو جانے کا یقین نہ ہو تو اسے قبول نہ کرنا ہی اولیٰ اور بہتر ہے کیونکہ موجودہ زمانہ میں سلاطین کے پاس اور سرکاری خزانوں میں اکثر و بیشتر غیر شرعی ذرائع سے حاصل ہونیوالا مال و زر ہوا کرتا ہے، (۳) بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ غنی و فقیر دونوں کیلئے امراء و سلاطین کے صلے حلال ہیں جبکہ انکا مال حرام ہونا تحقیقی طور پر ثابت نہ ہو۔ (۴) اور بعضوں نے کہا کہ جو مال حرام ہونیکا یقین نہ ہو وہ فقیر کیلئے تو حلال ہے لیکن غنی کیلئے حلال نہیں ہے، (۵) اور بعض نے کہا کہ اموال سلاطین غنی و فقیر کسی کیلئے حلال نہیں، لانہم موسومون بالظلم والغالب فی مالہم الحرام (مظاہر حق وغیرہ)

حدیث ابی ہریرہؓ ”العمری جائزۃ“ عمریٰ مردن حلی، عمر سے ماخوذ ہے عمر زندگی کی مدت کو کہتے ہیں چونکہ اس بہہ میں مویوب لہ کی زندگی کا ذکر ہوتا ہے، اسلئے اسکو عمریٰ کہا جاتا ہے، اسکے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص کسی کو مکان بہہ کرتے ہوئے یہ کہے ”ہذہ الدار لک عمری“ عمریٰ کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) مقرر لہ کے درءاء کی وراثت کی تصریح ہو مثلاً اعمرتک ہذہ الدار فاذا مت فہی لورثک۔ (۲) مطلق ہو مثالیہ کہ اعمرتک ہذہ الدار۔ (۳) جس میں واپسی کی تصریح ہو مثالیہ کہ اعمرتک ہذہ الدار فاذا مت فہی لورثک عادت الی والی وراثتی۔

ہذا مہذب: (۱) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک تینوں صورتوں میں تملیک شئی ہو کر مہبہ ہے اور واپسی کی شرط باطل ہے، لہذا مقرر لہ مرجانے کے بعد وہ اس کے درءاء کو ملیگا، یہ قول لنن عباسؒ، لنن عمرؒ، علیؒ، وغیرہم سے منقول ہے، (۲) مالکؒ اور بعض اہل علم کے نزدیک تینوں صورتوں میں تملیک منافع یعنی عاریت ہوگی، لہذا مقرر لہ کی وفات کے بعد مکان دوبارہ مقرر کی طرف واپس آئے گا۔

ولا تل ابوحنیفہ وغیرہ: (۱) عن جابر بن النبی ﷺ کان يقول العمری لمن وهب له (بودور) یہ حدیث عمری کے حبیہ ہونے میں نص ہے۔ (۲) عن جابر بنہ قال من اعمر عمری فہی للذی اعمر حالہ حیًا ومیتًا ولعقبہ (سلم) اس سے ثابت ہوا کہ عمری حبیہ ہے لہذا یہ واہب کی طرف کبھی عود نہیں کریگا۔ (۳) عن جابر بنہ قال ان العمری میراث لاہلہا۔ (سلم، مشکوٰۃ ج ۲۶۰ ص ۴) جمہور علماء فرماتے ہیں کہ حبیہ شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہو تا بلکہ عائد کردہ شروط لغو ہو جاتی ہیں، لہذا واپسی کی شرط باطل ہو جائیگی۔

ولیل مالک: عن جابر قال اذا قال ہی لك ماعشت فانہا ترجع الی صاحبہا، (بودور، مشکوٰۃ ج ۲۶۰ ص ۴)

جوابات: حدیث جابر میں جو فائز ترجع الی صاحبہا ہے یہ حضرت جابر کا اجتہاد ہے، جو احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں مرجوح ہے۔ (۲) یہ درحقیقت جابر کا قول نہیں بلکہ امام زہری کا قوے چنانچہ اعلاء السنن میں ہے ان هذه الرواية ليست بصحيحة فانه عند جميع الرواة قول الزهري ولم يسنده الى جابر الا عبد الرزاق، وفهم الزهري ليس بحجة عليهما۔

حدیث: عن جابر عن النبی ﷺ الرقبی جائزۃ لاہلہا: رقبی روزن فعی، اترقب بسعنی انتظار سے ماخوذ ہے جسکے معنی دوسرے شخص کی موت کا انتظار کرنے کے ہیں یہ بھی حبیہ کی ایک قسم ہے جو زائد مصطفوی میں رائج تھی۔

رقبی کی صورتیں: اس کی دو صورتیں ہیں، (۱) یوں کہے۔ ارقبتك هذه الدار فان مت قبلی فہی لی وان مت قبلک فہی لك، (۲) لفظ ارقبت کا استعمال نہ کرے بلکہ یوں کہے ان مت قبلی فہی لی وان مت قبلک فہی لك، رقبی کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعی، احمد، ابو یوسف کے نزدیک رقبی بھی عمری کے مانند تملیک ذات یعنی حبیہ ہو کر جائز ہے۔ (۲) امام اعظم، مالک، محمد اور اکثر اہل علم کے نزدیک رقبی باطل ہے۔

دلائل شافعی وغیرہ: (۱) حدیث الباب یہ جواز رقبی میں نص ہے (۲) عن جابر بنہ علیہ السلام اجاز العمری والرقبی (دار الفکر)۔

دلائل امام اعظم وغیرہ: (۱) عن شریح ان النبی ﷺ اجاز العمری وابطل الرقبی، (طہادی)

(۲) عن النبی ﷺ قال لا ترقبوا شیئاً، (۱) یتأصراً لخرقہ رقبی سے روکا گیا، (۳) رقبی ایک طرح کی مجواہے اور مجول بالاجماع حرام ہے، (۴) رقبی میں ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے جو یقیناً ایک مکروہ اور مجہول شرط ہے لہذا یہ عقلاً ناجائز ہونا چاہئے۔

جوابات: (۱) حرمت میسر (مجوا) کی نصوص سے یہ منسوخ ہے (۲) یہ عرف پر محمول ہے امام اعظمؒ کے زمانے میں لوگ لفظ رقبی سے عاریت دیا کرتے تھے اسلئے رقبی سے مراد نہیں ہو گا تاہم یہ احادیث کے اختلاف کو عرف پر چھوڑ دیا جائیگا۔

حدیث: عن ابن عباسؓ قال رسول اللہ ﷺ العائد فی ہبۃ کالکلب یعود فی قینہ.. اصطلاح شرع میں ہبہ کہتے ہیں بغیر عوض مال کا مالک بننا اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اس میں قبض شرط ہے۔

مسئلہ خلافیہ، مذہب: (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، (ذریعہ) کے نزدیک مطلقاً رجوع فی الہبہ حرام ہے۔ (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر موانع سبعہ موجود نہ ہو تو موہوب لہ کی رضامندی یا قبضائے قاضی کے ساتھ رجوع فی الہبہ جائز ہے، ان سات موانع کی طرف ”دفع خرقۃ“ کے حروف میں اشارہ کیا گیا ہے، دال سے زیادت متعلقہ مراد ہے یعنی جن کا انفکاک ممکن نہ ہو مثلاً آٹے کو ہبہ کیا اور اس میں چینی وغیرہ ملا لیا۔ ”میم“ سے موت احد المتعاقدين مراد ہے۔ ”ھین“ سے واہب کو کوئی عوض دینا مراد ہے۔ ”خ“ سے خروج عن ملک الموہوب لہ مراد ہے۔ ”راء“ سے احد الزوجین مراد ہے اور ”قاف“ سے قرابت ذی رحم بین العاقدین مراد ہے لہذا اگر عاقدین میں قرابت رضاعیہ ہو یا قرابت مصاہرہ تو پھر واہب کیلئے رجوع عن الہبہ جائز ہے، گویا یہ دونوں قرائن مانع عن الرجوع نہیں۔ ”حاء“ سے ہلاکت موہوب مراد ہے۔ ان صورتوں میں رجوع ناجائز ہے ان کے علاوہ میں جائز ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عمرؓ انہ قال لا یرجع الواہب فی

ہبۃ الا للوالد فیما یہب لولده (نائل، ابن ماجہ)

دلائل امام اعظمؒ: (۱) حدیث ابی ہریرہؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ انہ قال الواہب احق

بہبۃ مالم یشب منہای لم یعوض منها۔ (ابن ماجہ، بیہقی، دارقطنی) یعنی ہبہ کر نیوالا اپنے ہبہ سے امام شافعیؒ نے انہیں ایک شعر میں جمع فرمایا ہے ینزع الرجوع فی فصل الہبۃ یا صاحبی حروف ”دفع خرقۃ“

کا حقدار ہے جبکہ کہ اس کا عوض نہ لے لے (۲) عن ابن عمرؓ انہ قال من وھب ھبۃ فھو اھق بہا مالہ یشیت (ماکم) (۳) عن ابن عباسؓ مرفوعا قال من وھب فھو اھق بہتہ (لبرانی) یہ تینوں احادیث رجوع فی الھبہ کے جواز میں صریح ہیں۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں جو عود فی الھبہ کو عود فی القیٰ کیساتھ تشبیہ دی گئی۔ یہ تشبیہ صرف نفرت دلانے کیلئے ہے چنانچہ قیٰ کتے کیلئے تو حرام نہیں کیونکہ وہ حرام و حلال کا مکلف نہیں، اور احناف کے نزدیک بھی رجوع فی الھبہ مکروہ و قبیح عمل ہے اور اس معنی پر متعدد قرآن ہیں مثلاً (الف) یاغیرؑ نے اپنے چٹے نعمان کو باغ بہہ کیا، حضورؐ نے فرمایا واپس لے لو جیسا کہ یہ حدیث آگے آرہی ہے (ب) حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کسی کو گھوڑا بہہ کر دیا تھا پھر اس سے واپس خریدنا چاہا حضورؐ نے فرمایا مت خریدو۔ وہاں بھی یہی کتے والی مثال دی حالانکہ اپنا بہہ خریدنا سب کے ہاں جائز ہے اگر یہ حدیث حرمت پر دال ہو تو ان احادیث کے مخالف ہونا لازم آئیگا۔ (۳) اس کے علاوہ کتے کو اپنی قیٰ کا چاٹنا دیکھنے والے کو قبیح معلوم ہوتا ہے نہ کہ کتے کو، تو یہاں بھی دوسرے لوگ رجوع عن الھبہ کو ایک عمل غیر مستحسن تصور کریں گے خود رجوع کرنے والے کیلئے اتنی قباحت نہیں۔ (۴) دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بغیر قضائے قاضی یا بغیر رضائے موہوب لہ وہ رجوع میں مستقل نہیں۔

وجہ ترجیح مذہب احناف: (۱) احناف رجوع فی الھبہ کے جواز کا قول فرما کر ان احادیث پر عمل کیا جو دلائل احناف کے عنوان کے تحت مذکور ہوئی اور کراہت رجوع کا حکم لگا کر ان احادیث پر عمل فرمایا جن میں کالکلب یعود فی قبضہ کے کلمات مذکور ہیں۔ (۲) حنفیہ کی تائید احادیث کثیرہ و صریحہ سے ہوتی ہے اور ائمہ ثلاثہ کی احادیث کما بھی کم ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے بھی محتمل ہیں۔

تقسیم میراث میں اولاد کے مابین مساوات:

حدیث: عن النعمان بن بشیرؓ... اعدلوا بین اولادکم... انی لاشھد علی

تشریح : واضح ہو کہ اگر والد اپنی اولاد کو کوئی چیز ہبہ کرے تو اس کو واپس لینا ناجائز اور حرام ہے کما مر آفتاء، اور یہ عمر، علیؓ، ابو ہریرہؓ، فضالہؓ، سعید بن المسیبؓ، عمر بن عبدالعزیزؓ، اور اسود بن یزیدؓ وغیرہم سے منقول ہے یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ہبہ وغیرہ میں اپنی اولاد کے درمیان مساوات کا خیال کرنا افضل ہے ہاں اگر کسی نے پیش کم کر لیا تو یہ جائز ہو گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب : (۱) احمدؒ، احنف، ثوریؒ کے نزدیک یہ حرام ہے لہذا والد مرنے کے بعد اس چیز میں سب برابر کا حقدار ہونگے۔ (۲) امام اعظمؒ، مالکؒ، شافعیؒ کے نزدیک یہ مع الکرہت جائز ہے، اور مویہوب لہ اس چیز کا مالک بھی ہو جائیگا۔ البتہ اگر کسی لڑکے کو متقی اور دیندار خیال کر کے کچھ زیادہ دیدے تو جائز ہو گا، اسطرح ایک لڑکا مغذور ہے کوئی کام نہیں کر سکتا اس کو کچھ زیادہ دے تو یہ بھی جائز ہے۔

دلیل احمد وغیرہ : حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہ وغیرہم : (۱) فضل ابوبکرؓ عائشہؓ باحد وعشرین وسقانحلھا ایماہادون سائر اولادہ۔ (۲) وفضل عمرؓ عاصافی عطائہ (۳) وفضل عبدالرحمن بن عوفؓ ولدام کلثومؓ، قال القاضی وقرردالک ولم ینکر علیہم فیکون علیہ۔ (۴) اجماع الصحابہ،

جواب : حدیث میں جو ”اعدلوا“ کا حکم ہے وہ استحباب پر محمول ہے اور لفظ ”جور“ حرمت پر دال نہیں بلکہ اس سے کرہت کی طرف اشارہ ہے جس کے احناف بھی قائل ہیں۔

باب اللقطة

تحقیق لُقْطَة : لقطہ بھم لام وفتح قاف یا بسکون قاف بمعنی بے جان گم شدہ چیز جو کہیں پڑی ہوئی ملے اور اس کا مالک معلوم نہ ہو، یا پڑی ہوئی چیز کا اٹھا لینا، بعض نے کہا بفتح قاف بمعنی اٹھانے والا جیسے حمزہ، کمرہ اور بسکون قاف بمعنی مال ملقوٹ، اور اگر گرم شدہ چیز جاندار ہو تو اسے ضالہ کہتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے ضالۃ الابل والغنم، اور اگر لاوارث بچہ ہو تو اسے لقیط کہا جاتا ہے، رفع لقطہ کے حکم میں اختلاف ہے۔

مذاہب : (۱) متفلسفہ کے نزدیک اس کا اٹھانا جائز نہیں کیونکہ اخذ مال الغیر بلا اجازۃ حرام ہے۔ (۲) بعض تابعین کے نزدیک نہ اٹھانا افضل ہے۔ (۳) جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک اٹھالینا مستحب ہے۔ (۴) احناف کے نزدیک اگر قیمتی چیز ہو اور ضائع ہونے کا خوف ہو تو مالک کو حوالہ کرنے کی نیت سے اٹھالینا افضل ہے خصوصاً دور حاضر میں، اگر ضائع ہونے کا خوف نہ ہو تو اٹھالینا مباح ہے، اگر مالک کو حوالہ کرنے

کی بجائے اپنے لئے اٹھائے تو یہ حرام ہے، ہاں اگر معمولی شے ہو مثلاً دو ایک انگوٹھ تو اسکو اٹھا کر خود کھا سکتا ہے (البدائع)

وضع لفظ بغیر پنہ میں اختلاف: عن زید بن خالد..... فقال اعراف عفاصها ووكاءها... آپ نے فرمایا پہلے اس کا ظرف پکان لو یعنی اگر وہ چیز کسی کپڑے یا تیلے وغیرہ میں ہو تو اسے شناخت میں رکھو اور اس کا بندھن بھی پکان لو، علامت و نشان بتانے کے بعد مدعی کو وہ مال دیدینا چاہئے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) مالکؒ، اور احمدؒ کے نزدیک بلا طلب پنہ دیدینا واجب ہے، (۲) حنفیؒ اور شوافعؒ کے نزدیک اگر مصلحت کو اسکی بات پر یقین ہو جائے تو دیدینا جائز ہے ورنہ بغیر پنہ نہیں دے سکتا۔
دلیل موالک و حنیبلہ: حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں تھیلا اور مدھن کے پچانے کے بعد مالک کو دیدینے کا حکم ہے۔

دلیل احناف و شوافع: البیئۃ علی المدعی والیمین علی من انکر (یہ حدیث متواتر ہے) یہاں مدعی پر پنہ کو لازم قرار دیا گیا۔

جواب: حدیث الباب میں تھیلا اور مدھن کے پچانے کا جو حکم دیا گیا یہ مدعی کو دینے کیلئے نہیں، بلکہ ملتقط کے اموال کے ساتھ وہ مال غلط ملط نہ ہونے کیلئے ہے۔

مدت تشہیر میں اختلاف:

”قولہ ثم عرفها سنة“ پھر ایک سال تک اسکی تشہیر کرو“ مال ملتقط کی تشہیر ضروری ہونے پر سب کا اتفاق ہے لیکن مدت تشہیر میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہؒ، محمدؒ، علماء حجازین کے نزدیک مال خواہ قلیل ہو یا کثیر ایک سال تک تشہیر ضروری ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، اور فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک تشہیر کی مدت مقرر نہیں بلکہ وہ جتنی بھی کی جائے پر موقوف ہے۔ لہذا افضل یہ ہے کہ دس درہم اور اس سے زائد مال کیلئے ایک سال، تین درہم سے دس درہم تک کیلئے ایک ماہ اور تین درہم سے کم کیلئے ایک ہفتہ تک تشہیر کی جائے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب یہاں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں بتایا گیا۔

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابی بن کعبؓ قال وجدت صرة فأتيت النبي ﷺ

فقال عرفها حولا لعرفها حولا ثم أتيت النبي ﷺ فقال عرفها حولا (ابو دود) یہاں آپ نے دو سال کا حکم فرمایا (مسند عبد الرزاق) (۳) قال النبي ﷺ عرفها (مسلم) یہاں علی الاطلاق تشہیر کا حکم فرمایا، ان احادیث سے معلوم ہوا ایک سال اور دو سال کی قید نہیں بلکہ جتنی بھی کی جائے کا اعتبار ہے۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں ایک سال کا ذکر اتفاقی ہے یا اکثر حالات کے اعتبار سے ہے (۲) احادیث حنفیہ میں زیادہ ہے اور ثقہ کی زیادتی بالا جماع حجت ہے،

حکم استعمال لفظ: قولہ ”والا فشانک بھا“ اگر وہ (مالک) نہ آئے پھر اسے اپنے استعمال میں لاؤ، قانونی طور پر تشہیر و اعلان کے بعد اگر مالک نہ ملے تو کیا کرے اسکے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعی، مالک، احمد اور علماء حجازین کے نزدیک ملقط امیر ہوا فقیر، ہاشمی ہوا غیر ہاشمی اسکو اختیار ہے کہ خود تصرف کرے یا صدقہ کر دے (۲) ابو حنیفہ، صاحبین، ثوری، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اگر ملقط فقیر ہو تو خود استعمال کر سکتا ہے، اور اگر غنی یا ہاشمی ہو تو اس پر صدقہ کرنا لازم ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب، وہاں فقیر و غنی کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (۲) عن ابی بن کعب قال وجدت صرة فيهما مائة دينار فابت النبي ﷺ الى قوله فان جاء صاحبها فيهما والا فاستمتع بها (بود لو) حالانکہ ابی بن کعب غنی تھے۔

دلائل احناف: (۱) عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ سنل عن اللقطة فقال ان اللقطة لا يحل شيئا فان جاء صاحبها فليرده اليه و ان لم يأت فليتصدق به۔ (دار قطنی) (۲) عن ابن عباس ان النبي قال ليتصدق بها الغني ولا ينتفع بها (احمد) (۳) فی رولیتہ او لکن و دیعہ عندک (احمد) جب یہ ملقط کے پاس ودیعت ہے تو شرعاً غنی استعمال نہیں کر سکتا۔ (۴) اور ایک روایت میں لفظ کو اللہ کا مال کہا گیا (لن ماچ) اسکا تقاضا یہ ہے کہ لفظ کا مستحق فقیر ہو۔

جوابات: (۱) ”شاک“ کا جواب یہ ہے کہ تم اپنی شان و حالت کے موافق عمل کرو اگر فقیر ہو تو خود استعمال کرو، اور اگر غنی ہو تو صدقہ کرو۔ (۲) امام سرخسی فرماتے ہیں کہ ابی بن کعب مقروض تھے اس لئے آپ نے استعمال کا حکم دیا۔ (۳) ابی بن کعب پہلے فقیر تھے چنانچہ بخاری و مسلم میں روایت ہے کہ حضرت ابو طلحہ نے ابی بن کعب اور حسان بن ثابت پر ہر حاء کا باغ صدقہ کیا تھا بعد میں غنی ہو جانے کے احتمال سے استدلال درست نہیں، نیز جمع از منہ غنی رہنا ضروری نہیں لان المال غاد و رائج۔

اختلاف فی القاطع الابل: قولہ ”قال فضالة الابل قال مالك“ پوچھا کہ گمشدہ اونٹ کے بارے میں کیا حکم ہے آپ نے فرمایا تمہیں اس سے کیا مطلب ہے یعنی اسے مت پکڑو کہ وہ ضائع ہونے والی چیز نہیں ہے۔ ’فضالة الابل‘ اس طرح جو جانور بغیر راعی کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اسکا القاطع جائز ہے

یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسکا التقاط جائز نہیں کیونکہ التقاط ایسے جانوروں کا ہوگا جو بغیر راعی ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو جیسے بکری وغیرہ۔ (۲) احتاف کے نزدیک ہر قسم کے جانوروں کا التقاط کرنا چاہئے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب۔

ولا تل ابو حنیفہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ ضالۃ الغنم کے التقاط کی جو علت بیان فرمائی ”قال ہی لك اولا خيلك اول للذئب“ یعنی آپؐ نے فرمایا کہ وہ تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی یا بھڑے کی یعنی ضائع ہو جائیگی یہ علت دور حاضر میں اونٹ وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ اونٹ وغیرہ کو اگرچہ بھڑیا نہ کھائے مگر انسان کے ہڑپ کرنا کا اندیشہ ہے۔ (العاصمؓ، احتاف اونٹ وغیرہ کو بکری پر قیاس کرتے ہیں۔) (۲) ائمہ میں لفظ کا حکم صرف بکری کیلئے تھا بعد میں فساد زمانہ کیوجہ سے حضرت عثمانؓ نے التقاط اہل کا بھی حکم دیا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں ”مالک“ (تمہیں اس سے کیسا روزگار) سے التقاط اہل کے ترک کا جواز معلوم ہوتا ہے وجوب ترک معلوم نہیں ہوتا۔ (۲) وہ خیر القرون کا دور تھا جہاں چور، ڈاکو وغیرہ کا خوف نہ تھا، دور حاضر میں اسکا قوی اندیشہ ہے اس لئے اونٹ وغیرہ کا بھی التقاط کرنا چاہئے۔

لفظ حرام کے متعلق اختلاف: عن عبد الرحمن بن عثمان التیمی ان رسول الله ﷺ نہی عن لقطۃ الحاج۔

مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک لفظ حرم کی دائمی تشبیر ضروری ہے حتمک و تصدق جائز نہیں (۲) حنفیہ کے نزدیک حل و حرم کے لفظ کا حکم مساوی ہے کما مر۔

دلیل شوافع: حدیث الباب۔

دلیل حنفیہ: ابن المنذرؒ نے عمرؓ، ابن عباسؓ، عائشہؓ اور سعید بن مسیبؓ سے نقل کیا ہے ”ان حکم لقطۃ مکہ کہ حکم سائر البلدان“ (زحبیہ المصاح ج ۲ ص ۲۰۰)

جواب: روایت مذکورہ کے قرینے سے حدیث الباب زمانہ خیر القرون پر محمول ہے، دور حاضر میں نقصان و فساد کا اندیشہ ہے لہذا التقاط میں فائدہ ہے (بدل الجہود ج ۲ ص ۷۰، الصلین الیخ، مرۃ وغیرہ) فی حدیث ابی سعیدؓ... ”یا علی اذا الدینار“ نبیؐ نے فرمایا ای علیؓ اشر فی او اگر دو۔

تشریح: غالباً اس عورت کی صداقت وحی یاد گیر دلائل سے معلوم ہوگی کہ یہ لفظ

اسکا ہے ورنہ بغیر تحقیقات کسی کو لفظ کا مالک نہیں بنایا جاتا۔ (کما مرافقا)۔

سوال: علیؑ نے قبل التشمیر اشرفی کو خرچ کر دیا حالانکہ بالاجماع تشمیر ضروری ہے؟

جوابات: (۱) تشمیر کیلئے خاص الفاظ متعین نہیں جو وقت علیؑ اشرفی کو لیکر صحابہؓ کے سامنے

حضورؐ کے دبائیں تشریف لائی تو تشمیر خود بخود ہو گئی اور ایک اشرفی کیلئے اتنا اعلان کافی ہے (۲) مصنف

عبدالرزاق کی روایت اس طرح ہے کہ علیؑ جو جدید افاقی النبی ﷺ قتل عرفہ ثلاثہ یام اس سے معلوم ہوا کہ

علیؑ نے تین دن تک تشمیر کی، اگرچہ حدیث البلب میں اسکا ذکر نہیں۔ (۳) یہ روایت سداضعیف

اور مضطرب ہے "قال الشوکانی فی السنۃ رجل مجهول (نور المحود ج ۱ ص ۵۱۱) بدل المحود ج ۳ ص ۷۷ (م)

باب الفرائض

"الفرائض" یہ فریضہ کی جمع ہے، جس کے معنی مقرر کردہ حصہ مہی قرآن حکیم میں میراث

کو "نصیباً مفروضاً" سمجھا گیا اس حیثیت سے اسکو فرائض کہا جاتا ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس علم میں وارثوں کے

جو حصے بیان کئے جاتے ہیں ان کی مقدار خود حق تعالیٰ نے مقرر کی ہے، اس لئے اسکو فرائض

کہا جاتا ہے۔ اصطلاح میں علم الفرائض کہا جاتا ہے ایسے چند قواعد و جزئیات فقہیہ کو جس کے جاننے سے

میت کے شرعی ورثاء اور ان میں شرعی اصول کے مطابق انکے اندر میت کا ترکہ تقسیم کرنا طریقتہ معلوم

ہو، یا یہ کہا جائے کہ فرائض، علم فقہ اور حساب کے ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ سے ترکہ میت

کو ورثہ میں تقسیم کرنیکی کیفیت اور ان کے حقوق و درجات کی تفصیل معلوم ہو، امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ

میں "فرائض لمن ابی لی" اور "فرائض لمن شبرمہ" کتاب کا ذکر ملتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس علم کی

تدوین کا زمانہ وہی ہے جو عام فقہ کی تدوین کا زمانہ ہے، اسکی فضیلت کے متعلق درج ذیل حدیث کافی ہے

قال النبی ﷺ تعلموا الفرائض وعلموھا فانھا نصف العلم ولی رواہ وہو سننی وھو اول شی ینزع

من امتی (مجمع الاسرار)

حدیث: عن اسماعیل بن زید قال قال رسول ﷺ لا یورث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم،

اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا ہاں مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا نہیں اس

میں اختلاف ہے۔

مذہب: (۱) مالکؒ، سعید بن المسیبؒ، اور مسروقؒ کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہو گا یہ بات

معاذ بن جبلؓ اور معاویہؓ سے بھی منقول ہے (۲) جمہور صحابہؓ و تابعینؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کافر

کا وارث نہیں ہو گا،

دلیل مالک، سعید بن المسیب وغیرہ: قال النبی ﷺ: الاسلام یعلو ولا یعلیٰ 'اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوتا لہذا غالب ہو نیکافضایہ ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہ۔
و دلیل جمہور: حدیث الباب۔

جواب: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اسلام تمام ادیان سے افضل ہے۔
 پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاریٰ، مجوسی، یسوی، ہندو وغیرہ ایک دوسرے کا وارث ہو سکتے یا نہیں؟
مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک وہ بھی ایک دوسرے کے وارث نہیں ہونگے۔
 (۲) احناف کے نزدیک وارث ہونگے۔

دلیل شوافع: عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ: لا یوارث اهل الملئین۔ (یودود، لکن ماجہ)
دلیل احناف: قال النبی ﷺ: الکفر ملۃ واحده۔

جواب: ملئین سے اسلام و کفر مراد ہے لہذا اس حدیث میں عدم الارث بین المسلمین والکفار مراد ہے، کفار کے مابین عدم وراثت کا ذکر نہیں، اور بالاتفاق مرتد بھی مسلمان کا وارث نہیں ہوتا لیکن اس بارہ میں اختلاف ہے کہ مسلمان مرتد کا وارث ہوتا ہے یا نہیں؟

مذاہب: (۱) مالک، شافعی، زہری، ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کے نزدیک مسلمان بھی مرتد کا وارث نہیں ہوتا (۲) احناف فرماتے ہیں کہ مرتد نے اپنے مرتدوں کی زندگی میں جو کچھ کمایا ہے وہ بیت المال میں جائیگا اور حالت اسلام میں جو کچھ کمایا ہے وہ اس کے مسلمان وارث کو ملیگا۔ (مظاہر حق ۲۳۴ ص، تعلیق الصبیح ج ۳ ص ۳۸۸ ص)

حدیث: عن ابی ہریرۃ.... "القتال لا یوث" تشریح: جو قتل میراث سے محروم ہونے کا سبب بنتا ہے یہ وہ قتل ہے جو موجب قصاص و کفارہ ہو اور وہ قتل عمد اور شبہ عمد اور قتل خطا چاہے خطائی القصد ہو یا خطائی الفعل ہو، اور جو قتل جاری مجرائے خطا ہے، اس قتل میں فعل قتل قاتل کے قصد کے بغیر پلایا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص نیند میں کسی شخص پر گرا اور اسے ہلاک کر دیا کروٹ بدلا اور اپنے بغل میں سوئے ہوئے ہمسائے کو نیند میں اپنے بھاری پن کی وجہ سے کچل ڈالا تب بھی وہ موجب حرمان میراث ہے لیکن شرط یہ ہے کہ قاتل مائل بالغ ہو مجنون اور دیونہ نہ ہو اسکی تفصیلی بحث ایضاح الحکوة ج ۳ ص ۲۴۵ میں ملاحظہ ہو۔ لیکن قتل بالسبب یعنی کسی شخص کے قتل کا سبب مثلاً کوئی شخص غیر ملک میں گڑھا کھودا یا غیر مملوکہ جگہ میں پتھر کھدیا پس اس گڑھے میں کوئی شخص گر کر مر گیا یا اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا (۲) یا کھانے میں زہر ملا کر یا جلاد سے قتل کر دیا یہ اگرچہ قتل مدعا کرنے سے بھی بدتر ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں وراثت سے محروم نہ ہوگا، اس طرح اگر وارث اپنے مورث کو ظلماً قتل نہ کرے بلکہ اپنا دفاع کرتے ہوئے مورث پر دلہ کرے اور مورث مارا جائے اسوقت وارث میراث سے محروم نہ ہوگا۔ "فی حدیث المقدم الخال وارث من لا وارث له" واضح رہے کہ ذوی الفروض بارہ

ہیں۔ ۱۔ باپ، ۲۔ دلو، ۳۔ اخیانی، بھائی، ۴۔ بیوی، ۵۔ خاوند، ۶۔ ماں، ۷۔ جد، ۸۔ بیٹی، ۹۔ پوتی، ۱۰۔ حقیقی بہن، ۱۱۔ سوتیلی بہن، ۱۲۔ اخیانی بہن، اور عصبیات کے چار درجے ہیں، لول، بیٹا، پوتا، بھو، پوتا، سکڑوتا، (یا سکے نیچے کے درجے کے) دوم، باپ، دلو، پردلو، (یا اسکے لوپر کے درجے کے) سوم، حقیقی اور سوتیلے بھائی اور انکے لڑکے (اگرچہ نیچے کے درجے کے ہوں) چہارم، میت کا چچا، میت کے باپ کا چچا، میت کے دلو کا چچا، اور ان چچوں کے بیٹے، پوتے، پڑپوتے، اور سکڑوتے، اس میں اتفاق ہے کہ وارثوں میں سب سے پہلا درجہ ذوی الفروض کا ہے اور دوسرے درجہ عصبیات کا ہے ان رشتہ داروں کے علاوہ باقی رشتہ دار جو ہے مثلاً، ماموں، پھوپھی، خالہ وغیرہ ذوی الارحام ہیں جو وارث ہو سکتے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ذوی الارحام وراثت کے حقدار نہیں، ذوی الفروض اور عصبیات نہ ہونے کی صورت میں میت کا مال بیت المال میں جایگا، (۲) حنفیہ اور احمدی (فی روایت) کے نزدیک ذوی الارحام وراثت کے مستحق ہیں۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) قرآن حکیم میں صرف ذوی الفروض اور عصبیات کا ذکر ہے اور ذوی الارحام کا ذکر نہیں، لہذا ذوی الارحام وراثت کے حقدار نہیں (۲) آنحضرتؐ سے پھوپھی اور خالہ کی وراثت کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: "انھو فی جہنم" ان لاشی لھما۔

دلائل حنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) قولہ تعالیٰ "واولو الارحام بعضهم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ" (۱۲) اس آیت نے عقد مواخات کی میراث کو منسوخ فرما کر ذوی الارحام کو وارث بنایا (۳) لعامات ثابتہ بنی الاجدع قال النبیؐ "لقیس بن عاصم ہا، تعرفون لہ نسبافیکم فقال انہ کان غریبا فلانعرف لہ الاہل۔ اخت فجعنا، النبیؐ، میراث لہ۔ (۴) سہل بن حنیف جب مقتول ہوئے تو انکا ایک ماموں ہی تھا حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ نے عمرؓ کو اسکے متعلق لکھا تو آپؐ نے جواب دیا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جب تک نف وراثت نہ ہوا، ماموں وراثت ہے۔

جوابات: (۱) آیات میراث میں اگرچہ ذوی الارحام کا ذکر نہیں لیکن دوسری آیت میں تو ذکر ہے کما ذکرنا الان، (۲) حدیث مذکور کا فہم ہے کہ ذوی الفروض اور عصبیات کے ہوتے ہوئے پھوپھی اور خالہ کو کچھ نہیں ملیگا (۳) یہ حدیث آیت "اولو الارحام" الخ، کے نزول سے پہلے کی ہے (بذل الجہود ج ۴ ص ۱۰۷ وغیرہ)

حدیث: عن ابن عمر قال تعلموا الفرائض وزاد ابن مسعود والطلاق والحج قال فانہ من دینکم، علم میراث، طلاق اور حج دین کے اہم مسائل میں سے ہیں لہذا انہیں خود سیکھو

اور دوسروں کو سکھاؤ، آج علم فرائض جاننے والے علماء بہت کم ہیں اور جمع الفوائد وغیرہ میں یہ روایت فافہ نصف العلم الفاظ کے ساتھ وارد ہے، نصف العلم سے مراد جزاء اہم ہے کیونکہ اسکی تحصیل میں زیادہ مشقت جھیلنی پڑتی ہے۔ نصف العلم کی اور بہت سی توجیہات ہیں لیکن یہ الفاظ ”مشکوٰۃ المصابیح“ میں نہیں ہے اس لئے راقم الحروف نے اسکو ترک کر دینا مناسب سمجھا۔

باب الوصایا

”وصایا“ یہ وصیت کی جمع ہے جیسے خطایا خطیہ کی، بمعنی وصیت کرنا اور مال موصی اور عہد پر بھی اسکا اطلاق ہوتا ہے اصطلاح میں اس خاص عہد کو وصیت کہا جاتا ہے جسکا تعلق موت کے بعد سے ہو، قرآن حکیم میں تاکید کی حکموں کو بھی وصیت سے تعبیر کی گئی ہے کمائی (۱) قولہ تعالیٰ ”ووصی بہا ابراہیم بنیہ ویعقوب“ یعنی اسلام پر قائم رہنے کی وصیت (تاکیدی حکم) ابراہیمؑ نے اپنی اولاد کو کیا تھا اور اس کی وصیت یعقوبؑ اپنی اولاد کو کر گئے وئی (۲) قولہ تعالیٰ ”ولقد وصینا الذین او تو الکتاب“ وغیرہا،

ابتداء اسلام میں غنی پر وصیت کرنا فرض تھا، آیت میراث نازل ہونے کے بعد یہ منسوخ ہو گیا لیکن استحباب اب بھی باقی ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز ہو کیونکہ اس میں تسلیک المال فی المستقبل عند زوال الملك ہے تاہم بعض وقت انسان عند الموت تیرا کچھ دینا چاہتا ہے اس لئے شفقت شریعت نے اسکی اجازت دی۔

حدیث: عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ ما حق امری مسلم له

شیء یوصی فیہ یبیت لیلین الا وصیۃ مکتوبۃ عنده ۔

”جس مسلمان مرد کے معاملے میں کوئی چیز لائق وصیت ہو یہ مناسب نہیں کہ دو راتیں بھی وصیت لکھے بغیر گزارے ”یوصی“ معروف بھی ہو سکتا ہے مجہول بھی، لائق وصیت کی قید اس لئے لگائی کہ جس مال کی وصیت ہی نہیں ہو سکتی۔ اسکا حکم یہ نہیں اور وصیت قابل میراث چیز کی ہو سکتی ہے۔ دوسرے کی نہیں چنانچہ قرض، امانت اور اموال موقوفہ میں میراث جاری نہیں ہوتی لہذا انکی وصیت بھی نہیں ہوتی، نبیؐ کا مال قابل وراثت نہیں لہذا قابل وصیت بھی نہیں، حضرت علیؑ ہی کو فقط وصی رسول اللہؐ، کہنا اس اعتقاد سے کہ حضور ﷺ نے آپ کو اپنے مال یا خلافت کی وصیت کی تھی یہ غلط ہے کیونکہ ہر مسلمان وصی رسول ہے کما قال النبی اوصیکم بتقوی اللہ، قولہ لیلین ”یعنی دو راتیں، اس سے مراد عرصہ قلیل ہے یعنی کم سے کم عرصہ بھی ایسا نہ گزرنا چاہئے۔ جس میں وصیت نامہ لکھا ہوا نہ رکھا ہو کیونکہ انسان کی زندگی کا کوئی بھر و سہ نہیں۔ نہ معلوم کس دن روح قفس غصری چھوڑ کر چلی جائے

۔ چلو مسافر بند گھوڑی بہت دور جانا ہے ☆ آج بھی جانا کل بھی جانا کوئی ایک دن جانا ہے

وصیت نامہ نہ ہونے کی صورت میں حق تلفی کا اندیشہ ہے بلکہ آجکل بہتر یہ ہے کہ رجسٹری کرا دے کیونکہ زبانی وصیتیں بدل جاتی ہیں۔

مسئلہ خلا فیہ (۱) اصحاب ظواہر، سطحی اور شافعی (فی قول قدیم) کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا واجب ہے۔ (۲) بعض کے نزدیک والدین اور اقربین کیلئے وصیت واجب ہے (۳) جمہور علماء کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا مستحب ہے ہاں ادائے قرض اور ادائے امانت کی وصیت واجب ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب

دلیل بعض: قول تعالیٰ ”کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرین الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف۔“

دلیل جمہور: (۱) وصیت شروع ہوئی میت کے نفع کیلئے اگر اسکو واجب قرار دیا جائے تو ضرر کی جہت غالب ہو جائیگی۔ (۲) نیز یہ وصیت بعد الموت من قبیل التبرعات ہے لہذا اسکو صحت حیۃ کے تبرعات پر قیاس کرنا اولیٰ ہوگا۔

جوابیات: (۱) حدیث الباب میں قرض یا امانت و ودیعت کی وصیت مراد ہے۔ (۲) اور آیت مذکورہ آیت میراث سے منسوخ ہوگئی کما قال ابن عباس (۳) بعض نے کہا کہ کاخ درج ذیل حدیث سے ہوا۔ عن ابی امامۃ قال النبی ﷺ ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث (ابوداؤد) یہ حدیث مشہور ہے جس سے نسخ قرآن جائز ہے۔

محمد بن: عن انس قال قال رسول اللہ ﷺ من قطع میراث

وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنة يوم القيامة ۔

تشریح: وارثوں کو میراث سے محروم کرنے کی بہت صورتیں ہیں مثلاً (۱) نبی علیہ السلام نے فرمایا اگر کوئی شخص وصیت کرنا چاہے تو ثلث مال سے وصیت کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں اگر کسی نے اس سے زیادہ وصیت کی تو مورث نے وارثوں کو میراث سے محروم کیا ہے اس حیثیت سے باب الوصایا جو بمنزلہ دعویٰ ہے اور حدیثوں جو بمنزلہ اولہ ہے اس کے ساتھ مناسبت بھی ہو جاتی ہے (۲) کسی کیلئے قرض کا جھوٹا قرار کر لینا تاکہ وارثوں کو حصہ کم ملے۔ (۳) حرامان وراثت کیلئے بیبیوں کو طلاق دیدینا (۴) اپنے بچہ کا انکار کر دینا تاکہ اس کو میراث نہ ملے (۵) کسی کو اپنا مال وقف یا ہبہ وغیرہ کر دینا۔ (۶) وارثین جو دوسرے وارثین کو حق نہیں دیتا ہے وہ گویا اس حدیث میں داخل نہیں لیکن یہ بھی بیہ ظلم ہے اور حق تلفی ہے۔ (۷) بعض لوگ کسی وجہ سے اپنے بیٹے کو عاق قرار دیکر میراث سے محروم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور لڑکیوں کو میراث سے محروم کر دیتا ہے یہ بے معنی ہے اس سے لڑکا لڑکی فی الحقیقت کوئی محروم نہ ہوگی، جو چیز بغیر مشقت ملے وہ میراث ہے اسلئے ہر جنت میں اپنا حصہ بھی لے گا اور کافرا

فہرست مضامین ایضاح مشکوٰۃ جلد دوم ۲/

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۴۵۰	باب المساجد و مواضع الصلوة	۴۵۰	باب المساجد و مواضع الصلوة
"	صلوة فی داخل بیت اللہ کے متعلق اختلاف	"	صلوة فی داخل بیت اللہ کے متعلق اختلاف
۴۶۲	باب السترة	"	صلوة فی مسجدی ہذا خیر من ألف
۴۶۳	فلیدفعہ فان ابی فلیقاتلہ	"	صلوة فیما سواہ
۴۶۳	تقطع الصلوة المرأة والحمار	۴۵۱	مرجہ روضہ القدس
۴۶۳	والکلب	۴۵۲	لا تشدوا الرحال الا الی ثلثة مساجد
۴۶۵	قوله فلیخط خطا	"	زیارت روضہ القدس کی نیت سے سفر کرنے کے متعلق اختلاف
۴۶۶	باب صفة الصلوة	"	زیارت قبور اولیاء کیلئے سفر
"	حدیث مستنی الصلوة	۴۵۳	ما بین بیتی و منبری روضہ من ریاض الجنة
"	یستفتح الصلوة بالتکبیر والقرأة	۴۵۴	من بنی لله مسجداً بنی الله له بیتا فی الجنة
۴۶۷	بالحمد لله	"	تحية المسجد
۴۶۹	مسئلہ جہود عدم جہر تسمیہ	۴۵۵	البزاق فی المسجد خطیئة
۴۷۵	مسئلہ ریح یدین	"	لعن الله اليهود و النصارى
۴۷۶	جلسہ استراحت	"	اتخذوا قبور انبیائہم مساجد
"	ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسری	۴۵۶	أجعلوا فی بیوتکم من صلوتکم ولا تتخذوها قبورا
"	محل وضع یدین	"	ما أمرت بتشید المساجد
۴۷۷	الصلوة مشی مشی	"	رأیت ربی عزوجل فی أحسن صورة
۴۷۸	باب ما یقرأ بعد التکبیر	"	جميع ما کان و یكون کا علم آنحضرت کو نہیں دیا گیا
۴۷۹	باب القرأة فی الصلوة	۴۵۸	نهی رسول اللہ أن یصلی فی سبعة مواطن
۴۸۰	مسئلہ عزرات خلف الامام	"	بیت اللہ کی حجت پر نماز پڑھنے کے متعلق اختلاف
۴۸۷	صلوة المفترض خلف المتفل	۴۵۹	لعن رسول اللہ ﷺ زائرات القبور
۴۸۸	مسئلہ امین	۴۶۰	باب التشر
"	تائین کر کا وظیفہ ہے؟	"	لا یصلین أحدکم فی الثوب الواحد
"	جہر و خفاء تائین میں اختلاف	"	لیس علی عاتقیہ منہ شی
۴۹۲	باب الركوع	"	رجل یصلی مسبل أزاره
۴۹۳	باب السجود و فضله	۴۶۱	نهی عن السدل فی الصلوة
"	اذا سجد وضع رکتیہ قبل یدیه لاتنقع بین السجدةین		
۴۹۴	باب التشہد		
"	وعقد ثلاثة و خمسين		
"	اشارہ فی التشہد کے متعلق اختلاف		
"	کیفیت جلوس للتشہد میں اختلاف		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۵۲۸	باب الموقف	۴۹۸	باب الصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام
۵۲۹	باب الامامۃ	۵۰۰	قوله و علی آل محمد
۵۳۰	حدیث: قوله من دار قوما فلا يؤمهم	"	قوله كما صليت علي ابراهيم
"	حدیث: قوله لثلاثة لا تقبل منهم	"	باب الدعاء في التشهد
۵۳۱	صلواتهم	۵۰۱	باب ما لا يجزى من العمل في الصلوٰۃ
"	امامت میں کے متعلق اختلاف	"	ان منار جالا ياتون الكهان
۵۳۲	نوافل میں امامت میں کے متعلق اختلاف	"	نهي رسول الله عن الحصر في الصلوٰۃ
"	باب ما على المأموم	"	ان عفرتنا من الجن
"	باب ما على المأموم من المتابعة	"	ادافسا احدثكم في الصلوٰۃ
۵۳۳	وحكم المسبوق	۵۰۲	باب السهو
"	اقداء القائم خلف القاعد في بحث	۵۰۳	كيفيت تجدد سبوح میں اختلاف
"	حدیث: قوله فقال الا رجل يتصدق	"	كلام في الصلوٰۃ اور حديث ذي اليرين
۵۳۵	على هذا فيصلی معه	۵۰۵	باب سجود القرآن
"	مسئلہ جماعت ثانیہ	۵۰۸	تعداد سجود تلاوت
"	حدیث: قوله إذا جنتم الى الصلوٰۃ	۵۱۰	باب اوقات النهی
۵۳۷	ونحن سجود فاسجدوا	۵۱۲	قوله يصلي بعد صلوٰۃ الصبح ركعتين
"	قوله و من ادرك ركعة فقد ادرك الصلوٰۃ	۵۱۵	حدیث: قوله لا تمنعوا احدا طاف هذا البيت وصلى آية ساعة شاء
"	حدیث: قوله ومن فاتته قراءة أم القرآن فقد فاتته خير كثير	۵۱۶	حدیث: قوله نهى عن الصلوٰۃ نصف
۵۳۸	باب من صلى صلوٰۃ مرتين	"	سار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة
۵۳۹	باب السنن وفضائلها	۵۱۷	باب الجماعة وفضلها
۵۴۰	بعد الجمعة من ذكره في اعداد	۵۱۹	حدیث: قوله انه اذن بالصلوٰۃ في ليلة ذات برد وريح الخ
۵۴۱	باب صلوٰۃ اللیل	"	حدیث: قوله إذا وضع عشاء احدكم وأقيمت الصلوٰۃ فابذوا بالعشاء
"	اختلاف العدد في ركعات صلوٰۃ اللیل	"	حدیث کی تشریح میں بعض تجدید پسند شخص کی غلطی
۵۴۵	رات کی قرأت میں تو سط بین الحجر والسر افضل ہے	۵۲۰	حدیث: قوله اذا اقيمت الصلوٰۃ فلا
"	مسئلہ ذکر بالحجر	"	صلوٰۃ الا المكتوبة
۵۴۷	باب الوتر	۵۲۱	حدیث: قوله اذا استأذنت امرأة احدكم الى المسجد فلا يمنعنها
"	وتر کی شرعی حیثیت کیا ہے؟	۵۲۳	باب تسوية الصفوف
۵۵۰	عدد رکعت وتر میں اختلاف	۵۲۵	حدیث: قوله يصلي خلف الصف
۵۵۵	فوت وتر سے قضاء واجب ہے یا نہیں	"	وحده فامرة أن يعيد الصلوٰۃ
"	مسئلہ نقص وتر		
۵۵۶	مسئلہ شفع الوتر		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۵۸۸	مسئلہ کلام و صلوٰۃ عند الخطیہ	۵۵۷	باب الفتوت
۵۹۰	حدیث: قوله من أدرك ركعة من الصلوة مع الإمام فقد أدرك الصلوة	۵۵۹	نماز فجر میں فوت نازلہ
۵۹۱	باب صلوٰۃ الخوف	۵۶۰	باب قیام شهر رمضان
۵۹۲	حدیث: قوله فكانت لرسول الله ﷺ أربع ركعات وللقوم ركعتان	۵۶۳	باب صلوٰۃ الضحیٰ
۵۹۳	باب صلوٰۃ العیدین	۵۶۵	باب صلوٰۃ السفر
"	یہاں دو مسائل خلاف ہیں ہم صلوٰۃ عیدین	۵۶۸	حکم قصر و اتمام صلوٰۃ فی السفر
۵۹۴	عدد تکبیرات عیدین میں اختلاف	۵۶۹	حدیث: قوله فاقام تسعة عشر يوما يصلي ركعتين ركعتين
۵۹۵	غنا اور سماع	۵۷۰	مسئلہ جمع بین الصلواتین
۵۹۶	عصا لکھ کر خطبہ دینا	۵۷۱	حدیث: قوله يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به
"	عید کی نماز میدان میں پڑھنا افضل ہے	۵۷۲	قوله ويوتر على راحلته
۵۹۷	باب فی الاضحیہ	۵۷۳	مقدار سادت قصر
۵۹۸	حدیث: قوله البقرة عن سبعة والجوزور عن سبعة	۵۷۴	باب الجمعة
"	حدیث: قوله الاضحى يومان بعد يوم الاضحى	"	زمانہ فرشت جمعہ
۵۹۹	باب العتيرة	۵۷۵	یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ
۶۰۰	باب صلوٰۃ الخسوف	۵۷۶	حدیث: قوله ان في الجمعة لساعة
۶۰۱	طریقہ صلوٰۃ کسوف میں اختلاف	۵۷۷	باب وجوبها
۶۰۲	صلوٰۃ کسوف میں اختفاء قرأت کی سنیت	"	قال الجمعة على من سمع النداء
۶۰۳	باب فی سجود الشکر	۵۷۸	دوسرا مسئلہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے یا نہیں
۶۰۴	باب صلوٰۃ الاستسقاء	"	مصر اور قراء مصر کی تعزیرات میں مشابہت حنفیہ کے مختلف اقوال
۶۰۵	قلب رداء کے متعلق اختلاف مذاہب	۵۸۱	باب التتظیف والتكبير
"	طریقہ قلب رداء	۵۸۲	حدیث: قوله اذا كان يوم الجمعة
۶۰۶	کتاب الجنائز	"	وقفت الملائكة
"	حکمت نماز جنازہ	۵۸۳	مسئلہ جمعہ کے متعلق اختلاف
"	باب عیادة المريض وثواب المرض	"	مسئلہ نماز جمعہ کی سنت ہے یا یوم جمعہ کی
"	تہنہاء کی قسمیں	"	باب الخطبة والصلوة
۶۰۸	واقعة طاس اور شیعہ کا عمر پر بیجا الزام	۵۸۴	حدیث: قوله فلما كان عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث على انوراء
۶۱۳	باب تمنی الموت وذكره	۵۸۵	اضافہ اذان ثالث کی حکمتیں
"	الفصل الثاني	۵۸۶	جلوس بین الخطبتین کے متعلق اختلاف
"	المؤمن يموت بعرق الجبین	۵۸۷	مسئلہ قیام الخطبہ
۶۱۵	باب ما یقال عند من حضره الموت	"	غیر عربی میں خطبہ پڑھنا بدعت ہے

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
	قوله فان أطاعوا لذكالك فاياك	۶۱۶	باب غسل الميت وتكفينه
۶۵۱	وكرائم اموالهم	"	اسباب غسل ميت
۶۵۲	فاغناه الله ورسوله	۶۱۸	عورت کا کفن
"	قوله فانكم تظلمون خالدا	"	محرم کے کفن کا مسئلہ
"	قوله وأما العباس فهي علي		باب المشي بالجنائز والصلوة
۶۵۳	فيقول هذا لكم وهذه هدية	۶۱۹	عليها
"	لا جلب ولا جنب	۶۲۰	(۱) صلوة جنازہ فی المسجد کا مسئلہ
۶۵۴	مال مستقار کی زکوٰۃ کا مسئلہ	"	(۲) غائبانہ صلوة جنازہ کا مسئلہ
۶۵۶	تا بالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں	۶۲۳	(۳) تکبیرات جنازہ
۶۵۷	حدیث: قوله واستخلف أبو بكر بعده	۶۲۵	تحقیق وسط
۶۵۸	قوله كافر من كفر من العرب کی توجہ	۶۲۶	موقوف الامام فی الجنائزہ کا مسئلہ
۶۵۹	زکوٰۃ کا اطلاق غنی کے ذمہ سے ہے	۶۲۷	صلوة علی القبر کا مسئلہ
۶۶۰	باب ما يجب فيه الزكاة	۶۲۸	صلوة علی الشهداء
۶۶۱	زر کی پیداوار کے انصاف زکوٰۃ	۶۳۰	قوله والسقط يصلی عليه
	حدیث قوله ليس على المسلم صدقة	۶۳۱	حدیث: قوله یمشون امام الجنائزہ
۶۶۳	فی عبده ولا فی فرسه	۶۳۳	حمل جنازہ کی کیفیت
۶۶۴	حدیث: قوله ومن سئل فوقها فلا يعط		بعد صلوة الجنائزہ بیت اجتماعیہ کے ساتھ
	قوله فی اربع وعشرين من الابل اونث،	۶۳۴	دعا کرنا بدعت ہے
۶۶۵	گائے اور بکری کی زکوٰۃ	۶۳۵	باب دفن الميت
	قوله ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين	۶۳۶	قبر کو رسم بنانا
۶۶۶	مجمع خشية الصدقة	۶۳۷	قبر پر عمارت بنانا
۶۶۷	غرائب امر کی روشنی میں تفریق و جمع کی	۶۳۸	پوسٹ مارٹم کا حکم کیا ہے
	صور میں	۶۳۹	میت کو قبر میں کس طرح اتارا جائے
۶۶۹	خشية الصدقة کا متعلق یہ	۶۴۰	باب البكاء علی الميت
	قوله وما كان من خلیطین فانهما یترا	۶۴۱	میت کے گھر کھانا بھیجنا مستحب ہے
۶۷۰	جعان بینہما بالسویۃ	۶۴۳	باب زیارة القبور
	حدیث: قوله العجماء جزحها جبارو	۶۴۴	عورتوں کی زیارت قبور کا مسئلہ
۶۷۳	البئر جبار	"	حضور اکرم ﷺ کے والدین
۶۷۵	زكاة الرکاز	۶۴۶	کتاب الزکوٰۃ
	الاختلاف فیما زاد علی نصاب	"	زکوٰۃ کے معنی لغوی اور دوجہ تسمیہ
۶۷۸	الذهب والفضة	"	زکوٰۃ کب فرض ہوئی
۶۷۹	نوٹ پر زکوٰۃ	۶۷۷	کیا کفار و روعات کے بھی مخاطب ہیں؟
"	حدیث: قوله اذا خرصتم فخذوا	۶۷۸	قوله تؤخذ من اغنيائهم فترة علی
۶۸۰	قوله: ودعوا الثلث فان لم تدعوا		فقر انیم
۶۸۱	الثلث فدعوا الربع،		
	شہد کی زکوٰۃ		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۷۱۷	رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کا بیان	۶۸۳	زکوٰۃ الحلی
۷۱۹	مسئلہ ثالث: سقوط کفارہ	۶۸۶	عروض تجارت پر وجوب زکوٰۃ
۷۲۰	قبلہ اور مباشرہ صائم کا مسئلہ	۶۸۷	باب صدقۃ القطر
۷۲۱	باب صوم المسافر	۶۹۲	باب من لا تحل له الصدقة
۷۲۲	باب القضاء		باب من لا تحل له المسئلة ومن
۷۲۳	باب صیام التطوع	۶۹۳	تحل له
۷۲۴	صوم یوم عرفہ	۶۹۵	باب الاتفاق و کراہیۃ الامساک
"	مرثیہ عید میلاد النبی	"	ابو ذر کے نظریہ سے سونہ پر استدلال
۷۲۶	باب، عن ام ہانی	۶۹۶	باب فضل الصدقة
"	قوله فلا یضربک ان کان تطوعاً	۶۹۷	نور خودی
۷۲۷	باب ليلة القدر	۶۹۸	باب من لا یعود فی الصدقة
۷۲۹	باب الاعتکاف	۶۹۹	کتاب الصوم
۷۳۰	ضروری حاجات کیلئے مختلف کے نکتے کا بیان	۷۰۰	تحقیق رمضان اور وجوہ سیرہ
۷۳۱	اختلاف فی نذر الجالیہ		حدیث: قوله الا الصوم فانه لی وانا
"	صوم اعتکاف نذر	۷۰۱	اجزی به
۷۳۲	اعتکاف کی ابتداء		قوله ولخلف فم الصائم اطیب
۷۳۳	ولا اعتکاف الا فی مسجد جامع	۷۰۲	عند الله من ریح المسک
"	کتاب فضائل القرآن	۷۰۳	قوله والصیام جنۃ
	قوله انک قلت لا علمنک اعظم	۷۰۴	باب رؤیۃ الهلال
۷۳۵	سورة من القرآن		حدیث: قوله شهر اعد لا ینقصان
"	قوله السبع المثانی	۷۰۶	رمضان و ذو الحجة
	سورة اخلاص قل یا ایہا الکافرون اور		حدیث: قوله لا یتقدم احدکم
۷۳۶	اذ انزلہ کے فضائل	۷۰۷	رمضان بصوم یوم او یومین
۷۳۷	له ظہر و بطن		حدیث: قوله اذا انتصف شعبان فلا
"	لو جعل القرآن فی اہاب	"	تصوموا
"	معمودین کی فضیلت اور ابن مسعود کی طرف		حدیث: قوله قال من صام الیوم الذی
"	معمودین کے انکار کی نسبت	۷۰۸	یشک فیہ فقد عضی
۷۳۸	لیس منا من لم یتغن بالقران	۷۱۰	مسئلہ اختلاف مطالع
"	ان الله امرنی أن أقرأ القرآن	۷۱۲	صوم وصال
۷۳۹	قال لم یفقه من قرأ القرآن فی أقل من ثلاث	۷۱۳	مسئلہ امکان نظیر
۷۴۰	تاریخ حفاظت قرآن		حدیث قوله من لم یجمع الصیام قبل
۷۴۱	کتابت وحی	"	الفجر فلا صیام له
۷۴۲	حضرت ابو بکر کے عہد میں جمع قرآن		حدیث قوله اذا سمع النداء احدکم
۷۴۵	حضرت عثمان کے عہد میں جمع قرآن	۷۱۵	والاناء فی یدہ فلا یضعہ
۷۵۱	کتاب الدعوات	"	باب تنزیہ الصوم

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۴۸۹	ان رسول اللہ طاف بالبيت علیٰ بعیر	"	و عاتقہ یو بدل دیتی ہے
"	سنن جابر عن الرجل یرى البیت یرفع یدیه	۴۵۲	باب ذکر اللہ و التقرب الیہ
۴۹۰	باب الوقوف بعرفۃ	۴۵۳	یقول اللہ تعالیٰ انا عند ظن عبدی بى
۴۹۱	باب الدفع من عرفۃ و مزدلفۃ	"	کتاب اسماء اللہ تعالیٰ
"	مزدلفۃ سے ضعف کوں حج صادق کی روانہ کر دینا	۴۵۴	اسم اللہ کی تسبیح میں اختلاف
۴۹۳	یوم النحر میں رى حجرۃ عقبہ کے وقت کے متعلق	۴۵۵	بسم اللہ الرحمن الرحیم اور شرارۃ ابدی
۴۹۴	اختلاف	۴۵۶	باب الاستغفار و التوبۃ
۴۹۴	معتمر کے تلبیک کا حکم	۴۵۷	کتاب المناسک
"	منی تقطع التلبیۃ فی الحج	"	حج کے وقت فرضیت کے بارے میں اختلاف
۴۹۵	باب رمی الجمار	۴۵۸	حج پر مباحین اسلام کے اعتراضات
۴۹۶	کیفیت رى جمار	"	حج کا فلسفہ اور حالتیں
"	باب الہدی	۴۵۹	مسلمانوں پر ایک بیجا الزام
۴۹۷	اشعار اور تقلید کی حدیں اور سنیت اشعار میں	۴۶۰	تاریخ تعمیر بیت اللہ
۴۹۸	اختلاف	۴۶۱	فرضیت حج علی الغور ہے یا علی التراخی
۴۹۸	صرف ہدی بھیجنے سے انسان محرم نہیں ہوتا	۴۶۲	حج مبرور
"	فقال ا رکبھا فقال انہا بدنة	"	تاہل بنجہ کا حج صحیح ہے
۴۹۹	قوله ولا تأکل منها وانت ولا أحد من	۴۶۳	الحج عن الشیخ الکبیر والمیت
۴۹۹	اہل رفقتک	۴۶۵	لڑکیوں کو یثویٰ پر دھوانے کا حکم
۸۰۰	قال ان أعظم الایام عند اللہ یوم	۴۶۶	عورت کا بغیر حرم حج کرنے کا مسئلہ
۸۰۰	النحر ثم یوم القدر	۴۶۷	بغیر احرام میقات کا تجاوز کرنا جائز نہیں
۸۰۱	باب الحلق	۴۶۸	آنحضرت کے عمر وں کی تعداد و دفع تعارض
"	عورتوں کیلئے نحر ہے	۴۷۰	باب الاحرام و التلبیۃ
"	حلق کے مقدار میں اختلاف	۴۷۱	سمعت رسول اللہ ﷺ یھل ملبداً
۸۰۲	قال لى معاویۃ انی قصرت من رأس	۴۷۲	نہی کے موقع احرام کے متعلق اختلاف
۸۰۲	النبی عند المروۃ بمشقص	۴۷۳	اقسام حج اور آنحضرت کا حج
۸۰۳	باب ان رسول اللہ وقف فی حجة	۴۷۶	باب قصۃ حجة الوداع
۸۰۳	الوداع	۴۷۷	رکعتین بعد الطواف کے متعلق اختلاف
"	مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم	۴۷۹	سعی بین الصفاء و المردہ کی شرعی حیثیت
۸۰۴	باب خطبۃ یوم النحر و رمی ایام	"	فتح حج کا مسئلہ
۸۰۴	التشریق و التودیع	۴۸۰	قوله: حتی اتی المزدلفۃ فصلیٰ بہا
"	قال استاذن العباس بن عبد المطلب	۴۸۳	المغرب والعشاء باذان واحد و اقامتین
۸۰۶	رسول اللہ أن یتیم بمکۃ لیالی	۴۸۴	وامرئى أن أعتمر مکان عمرتی من
۸۰۷	محب میں قیام سنت ہے	۴۸۷	التعمیم
۸۰۷	تفسیر یوم حج اکبر	۴۸۷	قارن کے ذمہ کتنے طواف ہے
		۴۸۷	باب دخول المکۃ و الطواف

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۸۴۱	کیا موجودہ بیگوں کا سود حرام نہیں؟	۸۰۸	ان رسول اللہؐ آخر طواف الزيارة يوم النحر الى الليل
۸۴۲	تجارتی قرضوں پر سود	۸۰۹	باب ما یجتنبہ المحرم
۸۴۳	سود کی جواز پر استدلال	۸۱۰	فقال لا تلبسوا القميص ولا العمامة
۸۴۴	سود کے جواز کے قائلین	۸۱۱	قوله لا یجد نعلین فلیبس خفین
۸۴۵	حکم حقیقت پر لگتا ہے صورت پر نہیں	۸۱۲	مسئلہ نکاح محرم
۸۴۶	سود کی حقیقت	۸۱۳	باب المحرم یجتنب الصيد
۸۴۷	حضور اکرمؐ کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ	۸۱۴	حدیث: قوله قال لحم الصيد لکم فی الاحرام حلال مالم تصید وہ
۸۴۸	سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال	۸۱۵	اویصاد لکم
۸۴۹	تجارتی سود کو حلال کہنے والوں کا مغالطہ اور	۸۱۶	قال الجراد صید البحر
۸۵۰	عنت و حکمت میں فرق	۸۲۰	باب الاحصار وفوت الحج
۸۵۱	قوله وکاتبہ "لان کتابۃ الربا اعانة علیہ	۸۲۱	باب حرم مکة حرسها الله تعالى
۸۵۲	ربو الفضل	۸۲۲	ان هذا البلد حرسها الله يوم خلق السموات والارض
۸۵۳	حدیث: قوله الذهب بالذهب	۸۲۳	قوله وانه لا یحل القتال فیہ لاحد قبلی
۸۵۴	والفضة بالفضة	۸۲۴	باب حرم المدينة حرسها الله تعالى
۸۵۵	بیع الحيوان بالحيوان	۸۲۵	عن علی ما کتبنا عن رسول الله الا القرآن وما فیہذه الصحیفة
۸۵۶	سوئے کی خرید و فروخت کا مسئلہ	۸۲۶	خرین طینین میں اقامت گزین ہو ینکا حکم
۸۵۷	حدیث: قوله نهی عن بیع اللحم بالحيوان	۸۲۷	قال امرت بقریة تأکل القرى
۸۵۸	حدیث: قوله قال الربوا فی النسیئة	۸۲۸	قوله یقولون یشرب وهی المدينة
۸۵۹	باب المنهی عنها من البیوع	۸۲۹	افضلیت مکة ومدينة میں اختلاف
۸۶۰	مخایرہ، محالہ، مزایہ	۸۳۰	كتاب البیوع
۸۶۱	حدیث: قوله عن المعاومة وعن الثیاء	۸۳۱	حدیث: قوله الحلال بین والحرام بین
۸۶۲	ورخص فی بیع العرایا	۸۳۲	مشتبہات کی تفسیر اور حکم
۸۶۳	حدیث: قوله عن بیع الثمار حتی ید	۸۳۳	قوله: الا وهی القلب
۸۶۴	وصلاحها	۸۳۴	حدیث: قوله ما أكل احد طعاما قط
۸۶۵	حدیث: قوله عن بیع السنین وامر	۸۳۵	خیر من ان یاکل من عمل یدیه
۸۶۶	بوضع الجوانح	۸۳۶	کتا کی بیع
۸۶۷	حدیث: قوله قال کانوا یتساعون	۸۳۷	لیکی کی بیع
۸۶۸	الطعام فی اعلى السوق	۸۳۸	قوله: وکسب الحجام خبیث
۸۶۹	بیع قبل القبض سے منع کرنے کی حکمت	۸۳۹	باب الخیار
۸۷۰	حدیث قوله قال لاملقو الرکبان لیبیع	۸۴۰	باب الربوا
۸۷۱	قوله ولا یبع بعضکم علی بیع بعض	۸۴۱	سود مفر داور سود مرکب دونوں حرام ہیں
۸۷۲	قوله ولا یبع حاضر لباد	۸۴۲	
۸۷۳	بیع مصراة		
۸۷۴	بیع ملامسة، منایة، بیع الحصة		
۸۷۵	حدیث: قوله عن بیع الحبلۃ		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۹۰۲	اقسام مزارعت مع احکام	۸۷۳	حدیث: قوله عن عسب الفحل
۹۰۳	قوله من زرع في أرض قوم بغير أذنهم	۸۷۴	حدیث: قوله لا يباع فضل الماء لبيع به الكلاء
۹۰۴	باب الإجارة	۸۷۵	حدیث: قوله نهى عن بيع الكالئ بالكالئ
۹۰۵	في حديث ابن عباس احتجم فاعطى	۸۷۶	حدیث: قوله عن بيع العربان
۹۰۶	الحجام أجره	۸۷۷	حدیث: قوله عن بيعتين في بيعة
۹۰۷	باب احياء الموات والشرب	۸۷۸	حدیث: قوله لا يحل سلف ولا بيع
۹۰۸	قال من عمر أرضا ليست لأحد فهو أحق	۸۷۹	قوله ولا يشرط أن يبيع
۹۰۹	المسلمون شركاء في ثلاث	۸۸۰	مسألة تأويل
۹۱۰	باب العطايا	۸۸۱	حدیث: قوله ثم قال بعينه بأوقية قال فبعته
۹۱۱	العمرى جائزة	۸۸۲	حدیث: قوله اذا اختلف البيعان
۹۱۲	الرقبي جائزة لأهلها	۸۸۳	فالقول قول البائع والمبتاع بالخيار
۹۱۳	رقبي في صورتي	۸۸۴	باب السلم والرهن
۹۱۴	العائد في هبته كالكلب	۸۸۵	حدیث: قوله الظهر يركب بنفسه اذا كان مروهنا
۹۱۵	تقسيم ميراث من اولاد كباين مساوات	۸۸۶	باب الاحتكار
۹۱۶	باب اللقطة	۸۸۷	حكم الاحتكار في اختلاف
۹۱۷	حكم استعمال لقط	۸۸۸	باب الإفلاس والانظار
۹۱۸	اختلاف في القاطن الاصل	۸۸۹	باب الشركة والوكالة
۹۱۹	لقط حرم كمتعلق اختلاف	۸۹۰	باب الفصص والعارية
۹۲۰	قوله يا علي اذا الدينار	۸۹۱	من أخذ شبرا من الأرض ظلما
۹۲۱	باب الفرائض	۸۹۲	لا يحل من أحد ما شئ امرئ بغير أذنه
۹۲۲	لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم	۸۹۳	في حديث انس عند بعض نساائه
۹۲۳	الخال وارث من لا وارث له	۸۹۴	قوله لا جلب ولا جنب
۹۲۴	قال تعلموا الفرائض	۸۹۵	قال لا يأخذ أحدكم عصا أخيه
۹۲۵	باب الوصايا	۸۹۶	ان ناقة للبراء بن عازب دخلت حائطا
۹۲۶	ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه	۸۹۷	فأفسدت
۹۲۷	قوله من قطع ميراث وارثه قطع الله	۸۹۸	عن أمية بن صفوان بل عارية
۹۲۸	ميراثه من الجنة	۸۹۹	مضمونة
۹۲۹	تأثرات بخاري صاحب مدظلة	۹۰۰	باب الشفعة
			اسباب شفعة كيايیں
			قوله ولا شفعة في بئر ولا فحل النخل
			باب المساقاة والمزارعة

آل-ہمام لائبریری انڈ

آہمادیہ کسپیڈیٹر

آل-جامیہ مارکٹ (۲۵ تہا)

۱۶۰ آندریکلیا چٹگرام